NAHUM NORBERT GLATZER

# UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTSLEHRE DER TANNAITEN

MCMXXXIII / SCHOCKEN VERLAG / BERLIN

LIBRARY
PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/untersuchungenzu00unse_0

# UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTSLEHRE DER TANNAITEN

EIN BEITRAG ZUR RELIGIONSGESCHICHTE

VON

NAHUM NORBERT GLATZER

MCMXXXIII

SCHOCKEN VERLAG / BERLIN

CBPL

BM
157
G6

LIBRARY
PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY

MAY 4 1966

Copyright 1933 by Schocken Verlag, Berlin

22658

DEM ANDENKEN

FRANZ ROSENZWEIGS

—

# INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 1

## Einleitung

Die Zeit der Tannaiten .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 3

## Erste Untersuchung

I. Die überlieferten Geschichtslehren und die Fragestellung der Tannaiten .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 10
1. Die Geschichtslehre des Alten Testaments .. .. .. .. .. 10
2. Die Geschichtslehre Esras .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 12
II. Die geschichtsverneinende Lehre der Apokalyptik (Das vierte Buch Esra) .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 14
1. Zion und Babel-Rom .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 15
2. Der Verfall .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 15
3. Die Entwertung und das Ende dieses Aeons .. .. .. .. 17
4. Der Plan .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 20
5. Das Verhältnis zur Geschichte .. .. .. .. .. .. .. 23
III. Die geschichtsbejahende Lehre der Tannaiten .. .. .. .. .. 26
1. Der Verfall .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 26
2. Die Frage nach Grund und Sinn .. .. .. .. .. .. .. 28
3. Das Verhältnis zur Umwelt und das zur Geschichte .. 30

## Zweite Untersuchung

I. Die Aktivierung der Geschichte .. .. .. .. .. .. .. .. .. 32
1. Die Hinwendung zur Geschichte .. .. .. .. .. .. .. 32
2. Der Zusammenhang der Geschichtszeiten .. .. .. .. .. 37
3. Zeitgeschehen und Religionsgesetz .. .. .. .. .. .. 41
II. Die Historisierung des Ungeschichtlichen .. .. .. .. .. .. 45
1. Die Historisierung als Denkform im Alten Testament und bei den Tannaiten .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 45
2. Beispiele für die Historisierung außerhistorischer Texte mit Ausnahme des Hohenliedes .. .. .. .. .. .. .. 50
3. Beispiele für die Historisierung des Hohenliedes .. .. 55
4. Außerhistorischer Text und historisches Ereignis .. .. 58

III. Die Umgestaltung der Geschichte . . . . . 62
1. Religiöse Interpretation . . . . . 62
2. Beispiele . . . . . 63
IV. Die Anwendung der Geschichte . . . . . 73
1. Tannaitische Lehren als Ergebnisse der Geschichte und geschichtliche Ereignisse als Beispiel für diese Lehren 74
2. Verlebendigung und Vergegenwärtigung geschichtlicher Ereignisse . . . . . 80
3. Verwirklichung des Schriftworts an der tannaitischen Gegenwart . . . . . 84

## Dritte Untersuchung

I. Die Tat des Menschen in der Geschichte . . . . . 88
1. Die Tat des Menschen als Geschichtsproblem im alten Testament und bei den Tannaiten . . . . . 88
2. Beispiele für die Tat des Menschen als Grund geschichtlicher Ereignisse . . . . . 91
3. Die Entsprechung von Tat und Geschehen . . . . . 98
4. Die Sachut . . . . . 100
II. Zwischen Mensch und Gott . . . . . 103
1. Die Vater-Sohn-Beziehung und die Fürsorge Gottes . . 103
2. Beispiele . . . . . 106
III. Das Walten Gottes in der Geschichte . . . . . 109
1. Die Plangemäßheit der Geschichte . . . . . 110
2. Das Gnadenwalten in der Geschichte . . . . . 113
3. Die Unergründlichkeit des Waltens Gottes und der außergeschichtliche Grund der Geschichte . . . . . 119

## Schluß

Geschichte und Erlösung . . . . . 123

—

Texte und Ausgaben . . . . . 126

—

Druckfehler: Seite 3 Zeile 13 lese man 70–200, nicht 70–120.

# VORWORT

Den Ausgangspunkt dieser Arbeit bildet die auffallende Erscheinung, daß das Schrifttum der palästinensischen Schulen des ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhunderts auf der einen Seite nur sehr spärliche Mitteilungen zur Geschichte der eigenen Zeit, auf der anderen aber außerordentlich viel Aussagen, Deutungen, Berichte zur Geschichte der Vergangenheit enthält. – Das Schweigen der Zeitgeschichte gegenüber wird allgemein mit einem Verlust des Triebes zur Geschichtsschreibung erklärt und die Beschäftigung mit der Vergangenheit als Werk der Phantasie beurteilt, die die biblischen Berichte mit späterer Geschichte eigenwillig durchzieht, oder sie durch Idealisierung der Gestalten, durch Einbau von Wunschvorstellungen erweitert.

Die religionsgeschichtliche Erwägung führt zu einer anderen Lösung, die vorzubereiten hier versucht werden soll. Die Prüfung des Schrifttums ergibt, daß der gleiche historische Sinn, der die Geschichte und das Geschehen als Sichtbarwerden eines göttlichen Planes zu erkennen suchte und der im Alten Testament zu den großen Darstellungen des Geschehens führte, bei den Tannaiten sich in einem Verstummen ihm gegenüber kundgeben mußte, daß aber die Geschichte der Vergangenheit als eine erneute Erfahrung auftrat. Von der Geschichte her wurde die Gegenwart gerettet, wie in der Gegenströmung der Apokalyptik von der Gegenwart aus die Geschichte verworfen wurde. Es ergibt sich ein fester Zusammenhang zwischen den religiösen Fragen der tannaitischen Gegenwart und den von der Geschichtsdeutung erfaßten Epochen und Seiten der Geschichte. Es wäre wichtig zu untersuchen, welche Bedeutung der tannaitischen Lehre, insofern sie die Geschichte betrifft, innerhalb der geistigen Bewegungen der Zeit zukommt; in unserer Arbeit wurde dies nicht unternommen.

Als Quelle für den vorliegenden Versuch wurde das ganze tannaitische Schrifttum herangezogen: sowohl die tannaitischen Midraschwerke, als auch jene Stücke des späteren Schrifttums

und der Sammlungen, die tannaitischen Ursprungs sind. Es hat sich als richtig erwiesen, von den mit Namen überlieferten Sätzen der Zeit nach der Zerstörung des Tempels bis zum Abschluß der Mischna auszugehen und von da aus jene anonymen Überlieferungen heranzuziehen, die zwar viel älter sein können, von denen aber angenommen werden kann, daß sie in der angegebenen Zeit von Bedeutung waren. Für die Fragen der Quellenprüfung und der Zuordnung einzelner Lehren habe ich die Apparate in den kritischen Textausgaben, soweit sie vorhanden sind, sowie die Forschungen W. Bachers und Ch. Albecks herangezogen. Meist wurde nur eine Quelle, und nur, wenn es eine für uns wichtige Variante forderte, zwei oder mehrere angegeben. Insgesamt wurden etwa fünfhundert Lehrstücke und Texte über geschichtliche Themen verwendet; die eingefügten Zusammenstellungen der Texte, deren Übertragung sich auch da, wo nicht wörtlich zitiert ist, möglichst an das Original hält, sollen ein Versuch sein, das Material zu sichten, damit so eine nähere Erforschung eingeleitet werden kann. Innerhalb der Untersuchungen ließ es sich nicht vermeiden, daß in den ersten Teilen Ergebnisse von späteren gelegentlich angedeutet wurden. – Bei den alttestamentlichen Zitaten bin ich in der Regel der Buber-Rosenzweigschen Schriftübersetzung gefolgt, habe aber auch die Heilige Schrift von Kautzsch benutzt. Das vierte Buch Esra ist nach der Übersetzung von H. Gunkel angeführt.

Zwei Lehrern bin ich zu tiefstem Dank verpflichtet: dem leider verstorbenen Herrn Prof. Dr. J. Horovitz, der die Sammlung und Anordnung des Stoffes durch seine gütige, eingehende Beratung unterstützte, und Herrn Prof. Dr. M. Buber, dessen gelehrte Forschungen der religionsgeschichtlichen Verarbeitung den Weg wiesen.

Herrn Prof. Dr. A. Freimann möchte ich meinen Dank aussprechen für die mir erwiesene Förderung während der Arbeit, Herrn Priv.-Doz. Dr. M. Pleßner für seine wertvollen Hinweise bei der Korrektur.

# Einleitung

## DIE ZEIT DER TANNAITEN

Die Bewegung, die innerhalb der großen religiösen Strömungen der ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderte eine besondere Stellung einnimmt und deren Verhältnis zur Geschichte wir hier untersuchen wollen, ist von dem Zusammenbruch zweier großer Erhebungen gegen Rom bestimmt: vom Fall Jerusalems im Jahre 70 und dem Fall Betars im Jahre 135. Der Sieg des »frevelhaften Reiches«[1] bestimmt von nun an das Verhältnis der Tannaiten zum Geschehen und zur Geschichte. Gewiß wird die Macht Roms besonders schmerzlich in Zeiten erneuter Bedrückungen und arger Beschlüsse empfunden; aber auch bei verhältnismäßiger äußerer Ruhe wirkt der furchtbare Gegensatz zwischen Rom und Jerusalem auf das religiöse Bewußtsein der palästinensischen Lehrer. Diese Tatsache erlaubt uns, den Zeitraum 70 – 200, den zwischen Jochanan ben Sakkaj und Jehuda Hanassi als eine einheitliche Gestalt anzusehen. Das große Dokument für die Erschütterung des Judentums nach der Zerstörung des Tempels ist das vierte Buch Esra. Aber welch zwei verschiedene Lösungen der Probleme möglich waren, wird der Vergleich zwischen der Apokalypse und der tannaitischen Lehre zeigen. – Für die Zeit zwischen Vespasian (69 – 79) und Trajan (98 – 117) ist das Regiment des Domitian (81 – 96) von großer Bedeutung; sein Verhältnis zu den Juden war von besonderer Strenge geleitet; die jüdische Überlieferung[2] spricht von seiner Absicht, alle Juden zu vernichten. Die äußere Ruhe unter der kurzen Regierung des Nerva (96 – 98) und in der ersten Zeit des Trajan war nur eine scheinbare, weil unterirdisch die große Empörung anwuchs, die zu Ende der Regierung Trajans zum Ausbruch kam.

Das ist die Zeit, in der die Tannaiten von Jabne aus die Lehre neu begründen. Vor Jochanan ben Sakkaj, der das Lehrhaus von

[1] b. Ber. 61b. – [2] Dtn. r. 2.

Jabne begründet, werden nur gelegentlich Lehrsätze mit dem Namen der Urheber überliefert. Vor dem Jahre 70 vertraten die Schulen das gesamte Traditionsgut; erst von jetzt an wird die Person als Träger der Lehre wichtig. Wenn auch die Agada eine lange Vorgeschichte hat, so geht ihre Verankerung im Schriftwort vor allem auf Jochanan ben Sakkaj zurück. Denn erst jetzt war es notwendig, das Neue in einen Zusammenhang mit dem Früheren zu bringen, die Gegenwart aus ihrem Zusammenhang mit der Vergangenheit darzustellen, wenn die Gegenwart an den chaotischen Zuständen, die sie brachte, nicht zerschellen sollte. – Zu dem Kreis von Jabne gehören, außer den genannten, Gamliel II.,[3] Elieser ben Hyrkanos, Josua ben Chananja und Elasar ben Asarja; aus der Schule des Elieser ben Hyrkanos und des Josua geht Akiba hervor. In Jabne fand die Erörterung über die Aufnahme des Hohenliedes und des Kohelet in den Kanon statt[4]. Daß sie schließlich aufgenommen wurden, ist, wie es uns scheint, in der Beziehung begründet, die zwischen diesen Büchern und den zwei Grundfaktoren der tannaitischen Lehre: Gesetz und Geschichte hergestellt werden konnte; die Aufnahme des Kohelet erklärt die Tradition selbst[5] mit dem Hinweis auf den Schluß, der nach allen Spekulationen und Grübeleien zu Gottesfurcht und zum Gesetz zurückführt; daß aber das Hohelied »heilig« werden konnte, liegt daran, daß sein aus der religiösen Betrachtung verstandener Inhalt in allen Teilen mit der Geschichte der Vergangenheit verbunden werden konnte.[6] Die enge Verbindung von Gesetz und Geschichte dürfte auch als Leitgedanke verstanden werden für den Ausbau des Kalenders und der Feste. Die Lehre, die durch ihre Verwurzelung in der Vergangenheit in einer widerspruchsvollen Gegenwart standhalten sollte, bewährt sich, wie wir noch sehen werden, durch Akiba vertreten, im Angesichte Roms[7], wohin mit Akiba noch Gamliel, Elasar ben Asarja und Josua ben Chananja gereist waren, um auf die Widerrufung des von Domitian

[3] Nachfolger des R. Jochanan ben Sakkaj, Sohn des R. Simon ben Gamliel I., aus dem Hause Hillel. – [4] Vgl. Edujot V. 5; Jadajim III. 5. – [5] Vgl. b. Sabb. 30b. – [6] Vgl. S. 55 ff. – [7] b. Makkot 24a; Echa r. zu 5, 18. s. S. 29.

erlassenen Edikts einzuwirken. Die Religionsgespräche, die von der Überlieferung in jene Zeit verlegt werden, zeigen uns den ihrer Gegenwart frohen und sicheren Heiden gegenüber die Tannaiten in einer Gläubigkeit, die ganz und gar von einem starken und frohen Bewußtsein einer Vergangenheit getragen ist. Das mit Jochanan ben Sakkaj begonnene Werk der Verankerung des Gesetzes in der Schrift, das der Verbindung des Gegenwartsgeschehens mit der Geschichte zu einem einheitlichen Plan entsprach, vollendet sich in Akiba. Nicht umsonst wird von Josua ben Chananja eben diese Verbindung von Gesetz und Schriftwort zum Ausgangspunkt eines Vergleiches zwischen Jochanan und Akiba gemacht[8]. – Neben Akiba ist noch Ismael ben Elisa zu nennen, der dessen formaler Interpretation eine logische gegenübergestellt hatte.

Die Juden, die während des jüdischen Krieges nach den römischen Provinzen geflohen waren, verbreiteten dort den Römerhaß; und als durch die Kämpfe der Römer gegen die Parther, zu Ende der Regierung Trajans (114), diese Feindschaft auch auf die babylonischen Juden, die bisher in Frieden lebten, übergriff, war eine geschlossene Front gegen Rom hergestellt. Rein von nationalen Gefühlen getragene Aufstände bildeten also die Voraussetzung für die Erhebung in Palästina; hinzu kam, daß der neue Kaiser Hadrian auf den Trümmern Jerusalems eine heidnische Stadt aufbauen wollte, und mit dieser Absicht die Juden tief erregte, die ein verwüstetes Jerusalem in einen göttlichen Geschichtsplan einzuordnen vermochten, ein heidnisches aber nicht. Nur aus der Verzweiflung an der Durchsetzung des Gottesreichs auf Erden, erfaßte der Protest gegen Rom als eine nationale Erhebung jetzt auch die Kreise der Tannaiten, die bisher, vom Gedanken eines göttlichen Planes geleitet, der Annahme dieser Formen nicht bedurften. Nur so ist zu verstehen, daß Akiba, der vor Rom stehend die große geschichtsgetragene und geschichtstragende Geduld bewiesen hatte, sich der nationalen Ungeduld anschließt und Bar Kochba zustimmt[9]. Von einem »Glauben an die politische Wiedergeburt der jüdischen Nation« bei Akiba[10] kann nicht

[8] b. Sota 27b. – [9] Echa r. zu 2, 2. – [10] Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, III. 57.

die Rede sein, auch von einer »messianischen Schwärmerei«[11] nicht, wohl aber von einem tätigen Erwarten des messianischen Reiches. Versagte aber die »nationale Bewegung« gegenüber den Faktoren dieses Reiches, so wurde auch der nationale Weg verworfen. Ein deutliches Beispiel dafür ist die Begründung, die die tannaitische Tradition für den Fall Betars gibt: die Tötung des betenden Elasar aus Modiim durch Bar Kochba[12]. Außer dem Versuch den Dubnow macht, diese Legende auf ihren »historischen Gehalt« zu prüfen, ist es nötig, ihre eigentliche, außerpolitische, Tendenz zu erkennen.

In der »Zeit der Verfolgungen«, die auf den Bar Kochba-Krieg folgt, und die sich gegen die Lehre und das Gesetz richtet, erwägen die Tannaiten in einer Sitzung in Lydda[13], in der auch über die Pflicht, für die Religion zu sterben, verhandelt wird, ob die Lehre oder die Tat wichtiger sei; sie entscheiden sich für die Meinung Akibas, daß die Lehre wichtiger sei, »weil die Lehre zur Tat führt«[14]. Für die Lehre zu sterben war auch der Ruhm der zehn Lehrer, von denen die Überlieferung berichtet[15]; zu ihnen gehörte außer Akiba und Ismael noch Jehuda ben Baba, der in letzter Stunde sechs Lehrern die Ordination erteilt hat[16], und Chananja ben Teradjon. Um was es den Tannaiten ging, wird aus der Anrede des Jose ben Kisma an den lehrenden Meister ersichtlich:[17] »Weißt du nicht, daß jenes Volk von Gott ins Königtum eingesetzt wurde? Es verwüstete Sein Haus, verbrannte Seinen Tempel, tötete Seine Frommen, vernichtete Seine Guten und besteht immer noch«. Doch die Antwort des Chananja: »Gott wird sich erbarmen«, errichtet die scharfe Antithese: Herrschaft Roms und Herrschaft Gottes. Aber die Tannaiten folgten nicht den Beweisen aus der Gegenwartsgeschichte, die für Rom sprachen, und starben fürs Gottesreich, wenn sie für es nicht mehr leben konnten.[18] Die Aufgabe war, an die Welt als an

[11] Ebd. – [12] Echa r. zu 2, 2; s. S. 28. – [13] b. Sanh. 74a; vgl. Graetz, Geschichte der Juden, IV, Note 17. – [14] b. Kidd. 40b. – [15] Echa r. u 2, 2 (S. 102). – [16] b. Sanh. 14a. – [17] b. Ab. sara 18a. – [18] Dubnow S. 66 bringt nur die Frage, die Antwort aber nicht; ähnlich S. 67 bei der Unterredung Hadrians mit R. Josua ben Chananja.

die Stätte der Planverwirklichung Gottes zu glauben und sie dafür vorzubereiten, in klarer Einsicht in den Widerspruch der Lehre zum eigentlichen Gesicht der Gegenwart. Dieser Widerspruch gehört zum Charakter der tannaitischen Lehre; dem Apokalyptiker wurde er unerträglich und trieb, wie wir sehen werden, in eine geschichtsentwertende Eschatologie[19]. Nach dem Falle Betars erfahren zwar die Erwartungen des messianischen Reiches eine Veränderung im Sinne einer Vergeistigung, die einem Wieder-geduldig-geworden-sein entsprach[20]. Der Grundgedanke des vorbarkochbanischen Messianismus, die Diesseitigkeit, bleibt aber auch in der Zeit der Antoninen erhalten und ebenso die der Geschichtslehren. Die Einheitlichkeit des Geschichtsplanes und des Geschichtszieles ist der Hintergrund für jene Legende, die Jehuda ben Schammua zu den Römern von der gemeinsamen Kindschaft von einem Vater und einer Mutter sprechen läßt[21]. Trotz der Erleichterungen, die unter den Antoninen eingeführt wurden, blieb das äußere Schicksal der Juden wechselvoll und zumeist doch drückend. Eine Wendung zum Besseren mochten die Juden, so wird vermutet[22], von dem erhofften Sieg der Parther in ihrem Kriege gegen die Römer, der noch unter Antoninus Pius vorbereitet und unter Marcus Aurelius (161–180) geführt wurde[23], erwartet haben.

Der Kreis der Tannaiten versammelte sich in der nachhadrianischen Zeit in Uscha (Galiläa)[24]; die hervorragendsten unter ihnen sind: Meir, Simon ben Jochaj und Jehuda ben Ilaj, Jose ben Chalafta, Elasar ben Schammua und Nehemia, die von Jehuda ben Baba ordinierten Schüler des Akiba, die sich nach Babylo-

[19] Vgl. dagegen bei Dubnow, III. S. 96 die Gleichsetzung der jüdischen Apokalypsen und der Agada in ihrem »Wesen« und die Beschränkung der Verschiedenheit auf die Form. – [20] Vgl. Joseph Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Krakau 1903, S. 9f.; ders., Hara'jon hameschichi be-Jißrael, Jerusalem 1927, S. 255. – [21] b. Rosch hasch. 19a. -- [22] Dubnow, III. S. 117f. – [23] Vgl. dazu den auf diese Situation bezogenen Ausspruch des R. Simon ben Jochaj Ct. r. zu 8, 8. s. S. 30. – [24] Vgl. Ct. r. zu 2, 5. s. S. 81f.

nien geflüchtet hatten; Simon der Sohn des Gamliel II. wurde zum Patriarchen ernannt; sein Stellvertreter wurde Natan. Die Aufgaben der Lehrer waren denen von Jabne ähnlich; es ging darum, nach dem göttlichen Willen das eigene Leben auszubauen, des einzigen, der »fremden Herrschaft« nicht preisgegebenen Raumes, der einst, als Gottesreich, alle Erde umfassen sollte, und um die Verwurzelung dieses »Gesetzes« in den Geschehnissen der Vergangenheit. In umfassender Weise kommt diese Arbeit zum Ausdruck in der Lehre des Simon ben Jochaj . – Das war es auch, was Simon ben Jochaj zum wirksamsten Vertreter der tannaitischen Geschichtslehre machte. Das große Ziel, das er in der Geschichte sich verwirklichen sieht, erklärt seine besondere Abneigung gegen Rom; deutlich kommt sie zum Ausdruck in dem Gespräch in Uscha über die Vorzüge des Weltreiches, auf die Jehuda ben Ilaj hinweist und die Simon ben Jochaj, während Jose ben Chalafta schweigt, durch das Urteil entwertet, daß sie alles »für sich selbst« gemacht haben[25]. – Auf Jose ben Chalafta geht eine chronologische Sammlung (Seder olam) zurück, die aber die eigene Zeit nur sehr notdürftig in die Betrachtung einbezieht; dies ist, so will uns scheinen, nicht anders als aus der Stellung der Tannaiten zur Geschichte zu erklären, und nicht etwa aus einem Mangel an historischem Sinn[26]. Es ist nicht so, daß »die Ereignisse der Vergangenheit zum Erbgut der im Sagenhaften und Didaktischen schwelgenden Haggada geworden waren, während die zeitgenössischen Ereignisse nicht einmal aufgezeichnet wurden und nach und nach in dem Nebel der Volkslegende verschwammen«[27], sondern: die Unmöglichkeit, den Ort des Zeitgeschehens im Geschichtsplan zu erkennen, bewirkte auch die Abneigung gegen Chronologien; aber ein tiefer historischer Sinn vollzog die Aktivierung der Vergangenheit für das Leben in der Gegenwart. – Aus der Schule des Simon ben Jochaj und Elasar ben Schammua ging Jehuda Hanassi hervor, der Sohn des Patriarchen Simon ben Gamliel II. Die Sammlung und Sichtung des Lehrstoffes, die schon die Tannaiten der ersten Zeit beschäftigt hatte, und die in erhöhtem Maße von den Lehrern der Zeit nach

[25] b. Sabb. 33b. – [26] Vgl. Dubnow, III. S. 32f. – [27] Ebd.

Bar Kochba unternommen wurde, erreicht mit Jehuda Hanassi ihren Höhepunkt.

Das dritte Jahrhundert, das mit den Umwälzungen in der römischen Welt für Palästinas äußeres Schicksal manche Besserungen brachte[28], bedeutet für die Geschichtslehre eine entscheidende Wendung: mit dem stetigen Anwachsen des Einflusses babylonischer Schulen auf die Lehre büßt die Vorstellung vom Endziel der Geschichte viel vom Charakter der Diesseitigkeit, dessen engste Verbindung mit dem Leben im Heiligen Lande sehr deutlich ist, ein[29] und erzeugt darum ein Geschichtsbild, das zwar die tannaitischen Vorstellungen aufnimmt und von ihnen ausgeht, aber durch die Abschwächung ihres konkreten Gehaltes sie in bemerkenswerter Weise verschiebt.

[28] Erteilung des Reichsbürgerrechtes im Jahre 212. — [29] Nur unter dieser Inbeziehungsetzung des »Politischen« zum Diesseitigkeitsglauben können wir uns dem Gedankengang Klausners (S. 13) anschließen.

—

## Erste Untersuchung

—

# I. DIE ÜBERLIEFERTEN GESCHICHTSLEHREN UND DIE FRAGESTELLUNG DER TANNAITEN

### 1. Die Geschichtslehre des Alten Testamentes

Nach einem kurzen und klaren Rundblick über die Völker des Altertums, die im besonderen Grade geschichtsbildend waren, ohne daß dennoch eine Geschichtsschreibung entstanden war, bezeichnet G. Foot Moore[1] die Israeliten und die Griechen als die zwei einzigen Völker des Altertums, die eine historische Literatur erzeugt haben, und findet den Grund für diese Erscheinung »in der eigenartigen Veranlagung der beiden Völker«[2]. Wir glauben aber, daß der »mächtige Aufschwung des Volksbewußtseins infolge des Befreiungskrieges und der Abschüttelung des Philisterjoches, die Gründung des Königtums und das siegreiche Vordringen Davids gegen die Nachbarvölker«, wirklich nur »äußerer Anlaß«[3] zur Geschichtsschreibung sein konnte. Nicht der »packende Stoff« konnte es gewesen sein, denn der bot sich auch anderen Völkern. Die Wurzel scheint uns in einer religiösen Erfahrung gelegen zu haben, die den Betrachter auf das Walten Gottes in der Geschichte führte[4], und (obwohl dieser Gedanke erst später ins Bewußtsein tritt) in der Erkenntnis eines Zieles, für den der Hergang der Geschichte von größter Bedeutung ist. Bevor dieser Glaube da war, gab es Berichte und Erzählungen über die Ereignisse, aber keine Geschichtsschreibung. Erst durch jenen Glauben wurde sie begründet.

Vom Glauben an die Planverwirklichung in der Geschichte wurde auch die Urgeschichte und der Sündenfall, der Bericht von der Flut und vom Turmbau mit umfaßt; nicht als »Mythen und

[1] Die Eigenart der hebräischen Geschichtsschreibung im alttestamentlichen Zeitalter, Berlin 1910. – [2] Ebd. S. 66. – [3] Ebd. S. 67. – [4] Im Verlauf der Darstellung (S. 70) holt F. Moore einen Hinweis auf den »redlichen Glauben« nach.

Sagen«, »als Vorhalle«[5] zur Geschichte, sondern als Faktoren, die, gleichgültig welchen Herkommens, von geschichtlicher Bedeutung waren. Erst indem auch die Schöpfung in den Bereich der Geschichte, als ihr Anfang, eingeordnet wurde, war der Raum gegeben, in dem man Geschehen als Geschichte ansehen konnte. – Wenn wir auch im Richterbuch etwa oder in der, vom Gedankengang des Deuteronomiums beherrschten, Geschichtsschreibung des 7./6. Jahrhunderts eine »pragmatische Einrahmung«[6] erkennen dürfen, die die Haltung des Volkes Gott gegenüber mit dem Schicksal in Verbindung bringt, so ist es wichtig, den Zusammenhang festzustellen zwischen Pragmatismus und dem, was F. Moore »den Ansatz zu einer philosophischen Geschichtsbetrachtung« nennt: die Vorstellung einer gerechten Weltordnung, der Einheit der Geschichte, die sich zur Einheit Gottes korrelativ verhält, und der Glaube, daß durch alles Geschehen hindurch die Richtung auf die vollendete Welt als das göttliche Ziel der Geschichte gewahrt bleibt. Es scheint uns, daß die »pragmatische Einrahmung« selbst von dieser höheren Geschichtsdeutung umrahmt wird. Fehlte diese, so müßte auch der Pragmatismus anders beurteilt werden; seine Berechtigung aber erhält er durch diese seine Einordnung.

Wie umfassend diese Geschehensdeutung war, zeigt sich unter anderem daran, daß das Jahr 586, das gewiß die große Bestätigung des Gerichtsgedankens war und das das Ende der biblischen Geschichtsschreibung bedeutet, nicht von einem Bewußtsein des Endes, in dem Sinne der Katastrophalität, begleitet wurde, in der Weise, wie die Apokalyptiker das Jahr 70 angesehen haben.

Durch Esra wurde, wie gleich zu zeigen sein wird, das Verhältnis zur Gegenwart in besonderem Maße von dem zur Vergangenheit bestimmt, und dies mußte auch auf die Geschichtsschreibung einwirken. Wenn also aus der Folgezeit nur die makkabäische Erhebung Gegenstand historischer Behandlung wurde, so ist der Grund dafür wiederum in der religiösen Erfahrung zu suchen: das in der Geschichte sichtbar gewordene Walten Gottes konnte wieder dargestellt werden. Als aber der Ver-

[5] Ebd. S. 68. – [6] Ebd. S. 72.

lauf der hasmonäischen Politik diese Geschichtsdeutung in Frage stellte, verwarfen die geschichtswachen Schulen jene Darstellung, so daß sie aus ihrem Bereich verschwand.

## 2. Die Geschichtslehre Esras

Die Bedeutung, die innerhalb der Religionsanschauungen der Tannaiten der Geschichtslehre zukommt, geht, wenn auch nicht den Grundgedanken nach, so doch nach der Art, wie sie sich zum Gesamtbild vereinigen, auf Esra zurück. Das Bemerkenswerte der Tatsache, daß Esra seine Neuordnung der Gemeinde nicht auf ein juristisches System, sondern auf die Geschichte begründete, ist von H. H. Schaeder erkannt worden[7]. Das Gesetz, das von nun an als Lebensrichte entscheidende Bedeutung gewann, wurde in eine Geschichtsdeutung hineingestellt und so das gegenwärtige Leben, das sich in der Erfüllung des Gesetzes auswirkte, in einen tiefen Zusammenhang mit der Vergangenheit gebracht[8]. Ist auch das Geschichtsbild Esras dem der Überlieferung im wesentlichen gleich, so ist seine Wichtigkeit für Esras Gegenwart und seine Einrichtungen bemerkenswert; durch seine Geschichtsbezogenheit unterscheidet sich Esra von den großen Religionsgründern, deren Werk (obwohl es die Verbindung mit der Geschichte herzustellen versucht) die Geschichte verneint.[9] – Um in der trüben Gegenwart der Waltung Gottes inne zu werden und um seine Fürsorge zu erbitten, vergegenwärtigt Esra sich und seiner Gemeinde die Geschichte Israels, die von Erwählung über Sünde, Niederlage, Umkehr zur Wiederaufnahme geführt hat[10]. Gericht und Gnade wird also aus der Geschichte gelesen, von ihr aus wird die Gegenwart verstanden und werden ihre Fragen beantwortet.

Es ist unmöglich, den Weg, der von der esräischen zur tannaitischen Geschichtslehre führt, aufzuzeigen. Aber wir dürfen annehmen, daß Esras Besinnung auf die Geschichte – so möchten wir Esras Beziehung zur Geschichte bezeichnen – in der Folgezeit an Unmittelbarkeit eingebüßt hat, daß aber dann

[7] Esra der Schreiber (Beiträge zur historischen Theologie 5), Tübingen 1930. – [8] Vgl. ebd. S. 70. – [9] Vgl. ebd. S. 73. – [10] Neh. 9.

eine große Bestätigung im Erfolg der makkabäischen Erhebung sichtbar wurde, um in der Zeit darauf wieder, von veränderter Fragestellung aus, zurückgestellt zu werden, bis sie in der neuen Situation nach dem Jahre 70, die der esräischen an Schwierigkeit weit überlegen, aber in der Notwendigkeit neu anzufangen vergleichbar war, ihre neue, historisch aufzeigbare Form erhielt, die noch zu besprechen sein wird: die der Aktivierung der Geschichte. Zu den von der Zeitgeschichte verschärften religiösen Problemen kam in den ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderten der Umstand hinzu, daß die wirksamsten religiösen Bewegungen in Geschichtsentwertungen wurzelten und darum eine geschichtsbejahende Lehre schärfere Formen annehmen mußte. Das geschichtliche Denken, das sich bei Esra auf die Übernahme der Ergebnisse der alttestamentlichen Geschichtsvorstellungen, die den historischen Werken zugrunde lagen und die als die reale Geschichte genommen wurden, beschränken konnte, das also nur eine Besinnung zu leisten hatte, dieses historische Denken mußte bei den Tannaiten zu einer Umdeutung des historischen Stoffes im Sinne des Glaubens führen, damit die Aktivierung der Geschichte für die Religion vollzogen werden konnte.

Dieser Unterschied wird an der Stellung des Religionsgesetzes (soweit es Ausdruck menschlicher Tat ist) im System deutlich. Die Besinnung auf die Geschichte bei Esra führte zu einer Verbindung zwischen beiden, zu einer Begründung des Gesetzes durch die Geschichte; die aktivierende Lehre der Tannaiten deutet das Gesetz in die Geschichte ein, indem sie die Tat des Menschen zu einem im Geschehen selbst wirkenden Faktor macht. Die messianische Hoffnung ferner, die von der esräischen Geschichtsbetrachtung noch nicht umfaßt wurde und im Laufe der Zeit in mehr oder weniger deutliche Beziehung zur Geschichtslehre getreten war, wird erst bei den Tannaiten völlig ins Geschichtsbild einbezogen, indem sich als Ziel der Geschichte am stärksten der Durchbruch des Ewigen in ihr offenbart, die aber, eben als Abschluß der Geschichte, ganz zu ihrer Konkretheit gehört. Der Verselbständigung des Messianismus, die immer wieder eine Gefahr für die geschichtsbejahende Lehre war, begegneten

die palästinensischen Schulen nicht nur mit ihrem Gesetz, sondern, und dies viel entschiedener, von einer Lehre her, die zur notwendigen Voraussetzung der Endzeit eben die Geschichte in ihrer wirklichen Gestalt machte.

---

## II. DIE GESCHICHTSVERNEINENDE LEHRE DER APOKALYPTIK (DAS VIERTE BUCH ESRA)

Die im weitesten Sinne politischen Ereignisse der Gegenwart wirken auf den Apokalyptiker in gleicher Weise wie auf den Tannaiten. Die Gleichheit des Ausgangspunktes ist für uns bedeutsam, weil von da aus die Verschiedenartigkeit der Stellungnahme zu den Ereignissen und die Lösung der Probleme, die sie aufwerfen, um so schärfer gekennzeichnet werden.

Die alttestamentliche Geschichtsdarstellung folgt der für das Geschehen angenommenen Ordnung: Heil, Sünde, Unheil, Umkehr, Heil. So wird die Geschichte des Volkes gesehen, so aber auch die Geschichte der Welt; der innerweltliche Messianismus der Propheten ist die Vollendung des letzten Gliedes dieser Folge. Daß manchmal an die Stelle der vom Menschen vollzogenen Umkehr das Heil aus Gnade kommt, oder als Erfüllung des Bundes mit den Vätern, sei hier nur angedeutet. Zwischen der biblischen und der tannaitischen steht die Geschichtslehre der Apokalypse. Das Leiden der Frommen, die Unterdrückung des auserwählten Volkes durch das »frevelhafte Reich«, denn unter diesem Zeichen stand die Gegenwart, ließen den Apokalyptiker an der Geschichte als dem Raum der Planverwirklichung Gottes verzweifeln. Betrachtet der Apokalyptiker die Geschichte der Vergangenheit seines Volkes, so geschieht dies unter dem Motiv des Verfalles. Auf Heil und Sünde folgt nicht Umkehr und Gnade, sondern die Welt bleibt mit ihrer Sünde verhaftet, bis sie reif zum Untergang wird. Das Gericht Gottes stellt nicht die Ordnung der abgefallenen Welt wieder her, sondern stiftet einen neuen Aeon. – Als ein Beispiel dieser auf den Verfall bezogenen Geschichtsdarstellung sei hier das vierte Buch Esra gewählt.

## 1. Zion und Babel-Rom

Das Bild der Gegenwart ist mit wenigen Strichen zu zeichnen: »Zion ist verwüstet, Babels Bewohner im Überfluß« (3, 2); »dem Siegel Zions ist jetzt seine Ehre versiegelt und es ist unsren Hassern in die Hand gegeben« (10,23). Dieser Zustand wird zunächst auf die Sünde zurückgeführt (3, 25f.), aber das Gefühl, daß Babels Bewohner nicht besser gehandelt haben (3, 28), läßt die Situation unbegreiflich erscheinen. Es sieht so aus, als ob Gott die Sünder trägt, die Gottlosen verschont, aber sein Volk vernichtet (3, 30). Daß die Feinde im Glück leben, obwohl sie die Gebote verworfen haben (3, 33), daß ferner gerade diejenigen, die Gottes Verheißungen widersprochen haben, jene niedertreten durften, die seinen Bündnissen geglaubt haben (5, 29), daß die Völker, »die für Nichts erklärt« worden sind (6, 56), das Volk vernichtet haben, um dessentwillen die Welt erschaffen wurde (6, 55), erschüttert das Bewußtsein einer Weltordnung im tiefsten. Dem Apokalyptiker wird es unmöglich, für diese verkehrte Welt das Heil zu erschauen; er läßt sie in sich selbst verfallen. Von der Gegenwart aus unternimmt er die Deutung der Vergangenheit als eines Verfalles, der eben in der Gegenwart seinen Höhepunkt erreicht hat. Seine Hoffnung gilt einer Zukunft, die erst nach der Vernichtung dieses Aeons anheben kann. Von den gleichen zeitgeschichtlichen Voraussetzungen kommen die Tannaiten zu einer entgegengesetzten Lösung: die Einheit der Geschichte wird nicht preisgegeben, die göttliche Waltung, an planheller Vergangenheit wirkend, wird nur als in ihren Zielen dunkel, aber doch im Sinne des Planes in der Gegenwart wirkend gedacht; auf sie folgt die planhelle, im Rahmen der Geschichte begriffene Zukunft.

## 2. Der Verfall

Gleich zu Beginn des Buches (3, 4–28) erfolgt ein Rückblick auf die Zeit von Adam bis zur Zerstörung des Tempels; daß Gott immer wieder einen Frommen erwählt und verschont (Noah,

Abraham, Isaak, Jakob, David), übernimmt Esra als gute Tradition; worauf es ihm aber ankommt, ist der Gedanke, daß das »Gesetz«, also die göttliche Willensoffenbarung, sich nicht durchzusetzen vermag, sondern daß der »schlimme Keim«, der neben dem Gesetz im Herzen des Volkes ist, dazu führen mußte, daß da »schwand, was gut ist, das Böse aber blieb« (3, 22). – Ist diese Betrachtung darauf angestellt, zu zeigen, daß »Babel nicht besser gehandelt hat als Zion« (3, 31), so wird in Kap. 7, das von dieser Welt als von einem Übergang zu einer besseren handelt, die Verfallsstimmung deutlicher: Gott hat zwar Israels wegen den Aeon geschaffen; aber mit Adams Sünde »ward die Schöpfung gerichtet« (7, 11); diese Welt hört auf, Ort der Planverwirklichung zu sein, und ihre Wege werden »schmal und traurig und mühselig, elend und schlimm, voll von Gefahren, und nahe den großen Nöten«. Auch der Rückblick Esras am Ende seiner Reden zeigt es: das Gesetz wird übertreten (14, 31) und dies bildet den Einschnitt in die Geschichte; es folgt nicht Umkehr oder Begnadung, sondern Gott »nimmt wieder, was er geschenkt« (v. 32).

Dieser Gedanke erfährt verschiedentliche Wiederholung. Gott »erklärt den Menschen, was sie tun sollen« (7, 21), aber die Menschen verachten des Gesetz (v. 24); Folge: »Eitles den Eitlen«[1]. Ähnlich folgt 7, 129–131 auf den Unglauben der Untergang, »über den keine Trauer sein wird«[2]. Auch 8, 60 f. verfällt die Geschichte wegen der Undankbarkeit gegen »den Namen dessen, der sie geschaffen hat« und ruft das Gericht herbei. In der Zionsvision verdichtet sich dieses Bewußtsein des Verfalls des Menschen, während das Gesetz »in seiner Herrlichkeit« bleibt (9, 37), zur gewaltigen Klage; aber die Antwort übergeht die Möglichkeit einer Umkehr, die diese Welt zu erhalten vermöchte.

Sehr deutlich wird die Verfallsstimmung im Bilde des Alterns gezeigt: »Die Schöpfung wird schon alt« (5, 55). Das religiöse Bewußtsein des immer neu Anfangenkönnens kann nicht aufkommen in einer Welt, »die ihre Jugend verloren hat« (14, 10).

[1] »Fülle den Vollkommenen« meint nicht den Umkehrenden oder den Begnadeten. – [2] »Das Heil der Gläubigen« ist ebenfalls nicht dynamisch zu fassen.

Keine Hoffnung vermag der Mensch mehr auf ein sinnvolles Geschehen zu haben, wenn die Welt immer »schwächer vor Alter wird« (14, 16). Die Hoffnung sammelt sich um einen neuen Aeon, der erste und seine Geschichte verfällt.

### 3. Die Entwertung und das Ende dieses Aeons

*Die Entwertung der Schöpfung und der Geschichte.* Das Gleichnis von dem Meere, das nur durch den engen Fluß zu erreichen ist (7, 1–5), weist dieser Welt ihren Platz innerhalb des Gesamtschicksals an: sie ist nur ein Durchgang zur kommenden: »Wenn die Lebenden also in diese Engen und Eitelkeiten nicht eingegangen sind, können sie nicht erlangen, was ihnen aufbewahrt ist« (7, 14). Mit Recht deutet Gunkel[3] an, daß die optimistische Weltbetrachtung vom Apokalyptiker aus nur für die Schöpfung ihre Geltung behält, während die Gegenwart unter dem Dogma vom »Falle der Schöpfung« steht. Diese neue Anschauung nennt Gunkel die »moderne, jüdisch-pessimistische«; dies gilt aber nur für den Apokalyptiker. Es geht hier letztlich um die Frage, ob die Schöpfung von der Geschichte getrennt werden kann. Der Apokalyptiker kann die Geschichte als Verfall ansehen oder auf sie verzichten, weil er diese Trennung macht. Für den Tannaiten ist der Gott der Schöpfung in gleicher Weise Gott der Geschichte; das in der Schöpfung Angelegte entfaltet sich in der Geschichte und vollendet sich in ihr. Für ihn wäre der Verzicht auf Geschichte ein Verzicht auf die Schöpfung und damit ein Loskommen vom Bewußtsein göttlichen Wirkens überhaupt.

Als Durchgangsort aber zum neuen Aeon hat diese Welt selbst nur relative Bedeutung; darum soll sich Esra nicht die Gegenwart zu Herzen nehmen, sondern nur die Zukunft (7, 16). Nur darum können die Gerechten die Not tragen, weil sie »die Weite hoffen« (7, 18). Zu den Freuden der Gerechten wird es gehören, daß sie »der Vergänglichkeit entflohen« sind (7, 96), und die höchste Sehnsucht des Menschen, »das Antlitz dessen zu schauen,

[3] Das vierte Buch Esra, in Kautzsch' Apokryphen, II. S. 369, Anm. a.

dem sie im Leben gedient« (7, 98), wird den Gerechten erst im Jenseits als die siebente und letzte der Freuden zuteil. Bei der Betrachtung der tannaitischen Geschichtslehre dagegen zeigt sich, wie gerade auch diese Sehnsucht innerweltlich und diesseitig erfüllt gedacht wird. Darum nimmt auch die Erwartung einer Wiederherstellung des Volkes, entgegen der innergeschichtlichen Lehre der Tannaiten, in der Apokalyptik eine aufs Jenseits gerichtete Form an. In der Zionsvision zeigt Gott Esra den »strahlenden Glanz und die wundervolle Herrlichkeit« (10,50), die Zion, nun nicht mehr als einer irdischen Stätte, zuteil wird; denn »wo die Stadt des Höchsten sich offenbaren soll, da darf kein menschliches Bauwerk bestehen« (10,54).

Die Abtrennung der Schöpfung von der Geschichte auf der einen Seite, auf der andern die der Endzeit von der Geschichte, ist der Grund für die doppelte Entwertung der Geschichte: von der Schöpfung und von der Endzeit her. Auch die in der Schöpfung begründeten und in der Geschichte wirksamen Elemente erscheinen durch die Endzeit entwertet: die Hilfe des Starken für den Schwachen, die Fürbitte des Frommen für den Gottlosen, die Esra an Beispielen von Abraham bis Hiskia (7, 106–110) aufweist, wird nur für die gegenwärtige Welt als möglich hingestellt – weil sie nicht das Ende ist (7, 112). Die Entwertung der Geschichte zeigt sich besonders deutlich an der Auffassung, daß nicht jedem Menschen in dieser Welt sinnvolles Daseinsrecht und Aufgabe zukommt[4], sondern, daß die Natur viel Wertloses erzeugt hat und nur wenige Menschen, die gerettet werden sollen[5]. Weil eben der Sünde eine geschichtszerstörende Kraft zugemessen wird, weil die Schöpfung verfallen und nur als eine neue in der Endzeit wieder aufgenommen werden kann, ward es möglich, über das Wesen, das zwischen Schöpfung und Erlösung gestellt ist, zu sprechen: »So gehe nun hin die Menge, die für nichts geboren ist« (9, 22).

Geschichtsbejahende Lehren unternehmen es, das Ewige, die

[4] Vgl. hier die grundsätzliche Bejahung eines jeden Menschenlebens bei den Tannaiten. – [5] Vgl. das Gleichnis von Geschirr und Gold 8, 2, vom Sämann 8, 42, von der Beere 9, 21. –

Spuren göttlichen Waltens im Geschehen wiederzufinden; die Apokalypse muß diese Möglichkeit verneinen. »Des Höchsten Wege sind als ewige erschaffen; du aber, ein sterblicher Mensch, der im vergänglichen Aeon lebt, wie kannst du das Ewige begreifen« (4, 11). »Die Erdenbewohner können nur das Irdische erkennen und nur die Himmlischen das, was in Himmelshöhen ist« (4, 21). Vom Irdischen her führt kein Zugang zum Ewigen. Diese furchtbare Grenze, der Fluch, das Sichdurchsetzen des Ewigen in der Zeit nicht erkennen zu dürfen, wird von den Tannaiten in ihrer Geschichtslehre aufgehoben; durch sie erfolgt der Hinweis auf die Tat Gottes in der Vergangenheit und auf eine Zukunft, deren Größe durch die der Vergangenheit verbürgt wird; Esra aber klagt: »So kennt niemand deine Taten, die du getan hast und die du noch tun willst« (14, 21).

*Die Entwertung des Lebens.* Der Entwertung der Geschichte entspricht die Entwertung des Lebens des Einzelnen. Weil der Grund des Leidens verborgen bleibt und weil das Leben in Sünde von grausamer Endgültigkeit ist, darum »wäre es besser, wir wären nie auf die Welt gekommen« (4, 12). Leben und Sünde erscheinen als Gegensätze: »Besser wäre es, die Erde hätte Adam nie hervorgebracht, oder sie hätte ihn wenigstens von der Sünde ferngehalten« (7,116). Und weil innerhalb dieses Aeons »Jakobs Elend« nicht behoben gedacht werden kann, weil eine bessere Zukunft nicht geglaubt werden kann, darum die Frage: »Weshalb ward ich denn geboren?« (5,35) oder der Wunsch, »im Brande Zions mit verbrannt« worden zu sein (12, 44). Das Bewußtsein der »Unentrinnbarkeit von der Sünde, indem »alle, die geboren sind, von Gottlosigkeiten entstellt sind« (7, 68), führt zur Verdammung der Vernunft, die nichts anderes zu bewirken vermag, als das deutliche Wissen, ins Verderben zu gehen (7, 64); darum wäre es besser gewesen, der Staub selber wäre niemals entstanden, daß die Vernunft nicht daraus gekommen wäre« (7, 63). Von diesem Leben ist nichts mehr zu erwarten; darum letztlich die Entsagung »dem vergänglichen Leben« und die Eile, hinüber zu wandern aus dieser »Zeitlichkeit« (14, 13 f.).

*Das Ende des Aeons.* Als Ort der Lösungen für alle Fragen, die sich aus der Gegenwart ergeben, wird die Geschichte verneint: der kommende Aeon wird die Antwort bringen. Auf diesen Aeon zu drängt gleichsam alles Geschehen dieser Welt (4, 26), und der Apokalyptiker glaubt sich an dem Punkte, da der Höchste seine Zeiten ansieht und ihr Ende erkennt (11, 44). Er sehnt das Gericht herbei: »Konntest du nicht alle Geschlechter der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf einmal erschaffen, damit dein Gericht um so schneller erscheine?« (5, 43). Wird ihm da mit dem Hinweis auf den Mutterschoß geantwortet, der jedes Kind zu seiner Zeit erzeugt (5, 46), so entbehrt diese Plangemäßheit ihres Sinnes, wenn die Gegenwart nicht wert ist, zu Herzen genommen zu werden (7, 16) und das Ende allein als wertvoll erscheint[6]. Der Messias soll »die Schöpfung erlösen und die neue Ordnung schaffen« (13,26); aber es ist nicht die Schöpfung, die in der Geschichte ihre Fortsetzung gefunden hat und die durch die Neuordnung der Geschichte ihre Reinheit wiedererlangen könnte.

## 4. Der Plan

Wird auch der Tat des Menschen, dem Leben des Gerechten in der Esra-Apokalypse eine Bedeutung zugesprochen, so ist doch für die Betrachtung des Weltganzen das ungeheure Übergewicht der Sünde vor allem entscheidend: die Sünde ist es, die der Geschichte, worauf wir hinzuweisen versucht haben, das Bild des Verfalls aufgeprägt hat, gegen den die geringe Zahl der Gerechten nicht aufzukommen vermöchte. Von da aus gesehen erscheint der Plan Gottes, von dem immer wieder die Rede ist, als etwas Starres, von einer blinden Notwendigkeit geleitet, und Gott selbst nur als der Verwalter dieser Notwendigkeit. Das Motiv der Güte, das in der tannaitischen Geschichtslehre die Notwendigkeit des Geschehens zur Vorsehung umgestaltet, kann darum in der Apokalypse nicht aufkommen.

Einen Hinweis auf die Erhabenheit und auf die festgelegte

[6] Vgl. auch 14, 13f.

Ordnung erfährt Esra als Antwort auf seine das Ende bestürmende Frage, warum nicht alle Menschen auf einmal erschaffen worden sind: »Die Schöpfung darf dem Schöpfer nicht vorgreifen« (5, 44). Dieser Aeon ist in zwölf Teile eingeteilt; dem Apokalyptiker wird der genaue Stand dieses Ablaufs kundgetan (14, 11 f.). Das Ende kommt, wenn »das angesagte Maß erfüllt ist« (4, 37), denn der Aeon ist auf der Waage gewogen, seine Stunden sind mit dem Maße gemessen, seine Zeiten nach der Zahl gezählt, und Gott, der strenge Hüter dieser Ordnung, »stört sie nicht und weckt sie nicht auf« (ebd.). Das Reich des Frevels kann aufhören und das Gottesreich anheben, weil der Höchste seine Zeiten angesehen hat, und »siehe, sie waren zu Ende, und seine Aeonen: sie waren voll« (11, 44). – Und da, wo ein Hinweis auf die Langmut Gottes mit den Bewohnern der Welt erfolgt, betont Esra, daß sie den starren Plan nicht etwa zu durchbrechen vermochte: sie geschah nicht um der Menschen willen, »sondern der Zeiten wegen, die er festgesetzt hatte« (7, 74); dem menschlichen Begreifen enthoben muß darum der Trost erscheinen: »Viel fehlt dir, daß du meine Schöpfung mehr lieben könntest als ich« (8, 47); es ist eine Liebe, die der Apokalyptiker, im Angesichte des Untergangs dieses Aeons und der Furchtbarkeit des Gerichts, bestenfalls als wahr zu erkennen, nicht aber eine, die er als solche zu empfinden, keinesfalls gar eine, die er zu erwidern vermöchte. Dem Grundsatz der gültigen, an Strenge gebundenen Ordnung näher ist der Gedanke, daß »lieber die Meisten ins Verderben gehen, als daß Gottes Gebot und Vorschrift verachtet werde« (7, 20).

Die Vorstellung des Planes wird durch den Gedanken der Vorbestimmtheit ergänzt. Bevor das Menschengeschlecht noch da war, bereitete ihm Gott die Welt zur Wohnung (9, 18). Die Größe und die Pracht der Schöpfung schildert Esra (6, 1–5), um fortzusetzen, daß der Gedanke an sie der Tat vorangegangen ist (6, 6). Vor allem aber ist das Ende und das Gericht, noch »ehe der Höchste die Welt schuf, Adam und alle seine Nachkommen, bereitet worden« (7, 70). Die Zeichen der Endzeit sind beschlossen »seit den Tagen, die im Anfange zuvor gewesen sind« (9, 4).

Und Gott zeigt Moses »die Geheimnisse der Zeiten und weist ihm das Ende der Stunden« (14, 5).

Um diesen Plangedanken zu veranschaulichen, gebraucht Esra Beispiele aus der Natur. Der Eintritt des Endes erscheint im Bilde der Schwangeren, deren Schoß nach den neun Monaten das Kind nicht mehr bei sich behalten kann (4, 40). Und wie der Mutterschoß nicht zehn Kinder auf einmal gebären[7] kann, sondern jedes zu seiner Zeit, so ist in der Welt »ein bestimmtes Nacheinander festgesetzt« (5, 46). Die Entwertung dieser Welt, die »um vieler willen geschaffen ist«, durch die zukünftige, die nur den wenigen gilt (8, 1), geschieht im Gleichnis der Erde, die mehr Ton als Gold hervorbringt (8, 2), oder die nicht alles Gepflanzte bewahrt und zur Blüte bringt (8, 41). Und wie kein Mensch für den anderen krank sein kann, oder für ihn schlafen, so »trägt ein jeder ganz allein seine Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit« (7, 104f.). Notwendigerweise erzeugt dieser Vergleich göttlichen Waltens mit dem Naturgeschehen ein Bewußtsein der Ohnmacht und läßt den Gedanken freien Eingreifens Gottes nicht zur Geltung kommen. Darum unternimmt es der Apokalyptiker, seine Bitte um Gnade und seine Berufung auf die Geschöpflichkeit ebenfalls durch Beispiele aus der Natur zu unterbauen, aus der Naturnotwendigkeit Raum für sein geschöpfliches Dasein zu gewinnen. Die Sorgfalt, mit der die Natur die erschaffenen Wesen umgibt, wird dem Schöpfer entgegengestellt, der »mit einem raschen Worte die Geschöpfe zunichte gemacht hat« (8, 6 – 14). Die Erde, die erhalten bleibt, auch wenn der aufgenommene Same zugrunde geht, erscheint dem Apokalyptiker als ein Gegenbild zur Menschheit, in die das Gesetz gesät ist, die aber doch verloren geht, während der Same, das Gesetz, »in seiner Herrlichkeit erhalten bleibt« (9, 34 – 37). Einmal aber wird die Gleichgeordnetheit von Naturgeschehen und Menschenschicksal als ungerecht verworfen und für das Ebenbild Gottes, »um dessentwillen ja alles geschaffen wurde«, ein anderes Gesetz gefordert, und die Gnade als Ausdruck der Beziehung von Schöpfer und Geschöpf[8] angerufen (8, 42 – 45).

[7] Bei Gunkel: erzeugen. – [8] Vgl. 8, 7.

## 5. Das Verhältnis zur Geschichte

An der Art der Beziehung zur Vergangenheit wird der Gegensatz zwischen apokalyptischer und tannaitischer Lehre besonders deutlich. Die Tannaiten ziehen die Geschichte grundsätzlich zur Beantwortung der sich aus der Gegenwart ergebenden Fragen heran. Die Apokalypse, auf zum Teil gleichen Traditionen wie die tannaitische Lehre beruhend, verwendet darum ebenfalls geschichtliche Erinnerung, um eine Fragestellung zu unterbauen oder um eine Lösung zu begründen. Aber die Betrachtung der Auswahl, die sie innerhalb der Historie trifft, und die Überlegung, ob das historische Ereignis nur Beleg schon vorhandener Antwort ist, oder ob es diese Antwort selbst mitbedingt, bekräftigt unsere Auffassung vom Verhältnis der Apokalypse zur Geschichte.

Bevor wir nach der Verwendung der Geschichte fragen, sei ein Überblick über das vorliegende Material gegeben. Der Schöpfung gilt Esras regstes Interesse; 6, 1 – 5 zählt den Reichtum aller Dinge auf, die durch die Schöpfung ins Dasein traten; 6, 38 – 54 beschreibt das Werden nach der Ordnung der Schöpfungstage; 7, 70 und 10, 14 erwähnt sie mit Hinblick auf Adams Erschaffung. Die Erschaffung Adams erwähnt auch 3, 4 am Anfang eines größeren Überblicks, von seiner Sünde spricht 7, 11 und 7, 118. Abraham erscheint im gleichen Überblick, ebenso 7, 106; 6, 8 erwähnt ihn im Zusammenhang mit Jakob und Esau. Moses wird 7, 106 gedacht, mit dem Propheten zusammen 7, 129, der Offenbarung am Dornbusch 14, 3. Der Auszug aus Ägypten und Sinai erscheint 3, 17; 9, 29; 14, 3 und, um die Zeit der Landnahme erweitert, 14, 29. Die Wegführung der zehn Stämme wird 13, 40 angeführt, 12, 11 Daniel nur erwähnt. – Außerdem seien noch die Zusammenstellungen historischer Ereignisse unter besonderen Gesichtspunkten genannt: 3, 4 – 27 erzählt die Geschichte von Adam über die Sündflut, die Erzväter, Ägypten, Offenbarung und Heiligtum bis zur Zerstörung; 6, 26 erwähnt die Männer, »die den Tod nicht geschmeckt haben«; 7, 106 – 110 führt die Männer an, die für ihre Zeit gebetet haben, Abraham, Moses, Josua, Samuel,

David, Salomo und Hiskia. In der Zionsvision wird 10, 45 – 48 die Zionsgeschichte überblickt, und 14, 29 die Zeitspanne von der ägyptischen Knechtschaft bis zum Einzug ins Land, welche Stelle wir schon erwähnt haben.

In welchem Sinne wurde dieses historische Material verwertet? Wir können hier unterscheiden zwischen Hinweisen auf historische Ereignisse, die der Apokalyptiker als solche zum Ausgangspunkt einer ihm wichtigen Lehre macht, und jenen historischen Beispielen, die erst in ihrer Umdeutung oder nach Einführung einer Tendenz ihren Sinn für die Apokalypse erhalten. Zur ersten Gruppe gehört die Schilderung der Geschichte des Schöpfungswerks (6, 38 – 53), aus der sich Esra ergibt, daß Gott »um unseretwillen diese erste Welt geschaffen hat« (6, 55); die Aufzählung der Männer, die für ihre sündigen Zeitgenossen bei Gott eingetreten sind (7, 106 – 110), belehrt Esra, daß also Fürbitte am Tag des letzten Gerichts möglich sein müßte. Aus der Erinnerung an die Erschaffung des Menschen (10, 14) und aus der Vergegenwärtigung der Geschichte Jerusalems und seiner Zerstörung (10, 45 – 48) entnimmt der Apokalyptiker ein Gleichnis eigenen Schmerzes und den Trostgedanken. – In solcher Weise finden wir auch Geschichte von den Tannaiten verwendet; der zweiten Gruppe aber, die eine Umdeutung der Geschichte auf Grund von Tendenzen vornimmt, die an sich geschichtsentwertend sind, entspricht bei den Tannaiten die Umgestaltung auf Grund religiöser Motive, die zwar in der Gegenwart selbst gereift sind, die aber ihrem Wesen nach geschichtsbejahend waren. Die Sinnlosigkeit des Zeitgeschehens führt dazu, die Geschichte, von ihrem Anbeginn an, als Verfall anzusehen. In der Geschichtserzählung 3, 4 – 28 erscheint der Abfall fast als Notwendigkeit in die Historie gelegt zu sein, denn da das böse Herz des Menschen nicht fortgenommen wurde, konnte das Gesetz seine Frucht unmöglich tragen[9]. Adams Sünde ist es letztlich, die den Verfall begründet hat (7, 11); seither »sind die Wege in diesem Aeon schmal... geworden« (v. 12); Adams Sünde bewirkte nicht nur seinen Fall, sondern auch den unseren (v. 18). Die Auszugsge-

[9] Vgl. 3, 20.

schichte und die Wüstenwanderung, die bei den Tannaiten als die große Begegnung zwischen Gott und seinem Volk erscheint, behandelt der Apokalyptiker nur als Verfallsgeschichte: das Gesetz und somit die »ewige Herrlichkeit« wird dem Volke angeboten, das Volk aber versagt (9, 29 – 32)[10].

In dem, nach der Vernichtung dieses Aeons begründeten neuen, erfüllt sich für den Apokalyptiker all das, was die Geschichte nicht zu bewirken vermochte: das Durchdringen der göttlichen Gerechtigkeit, der Sieg eines göttlichen Heilsplanes, eine Vergeltung für Gut und Böse. Auf diese Endzeit hin finden wir also im vierten Buch Esra Ereignisse der Geschichte bezogen oder gedeutet. 6, 1 – 5 ist die Schöpfung geschildert, um von der Einzigkeit des Schöpfers auf die Einzigkeit des Endrichters folgern zu können[11]. Als Allegorie für die Ablösung der Herrschaft Roms durch das Königtum Israels, ist 6, 8f. die Geburt Jakobs und Esaus erzählt. Unter den Vorzeichen des Endes erscheinen 6, 26 »die Männer, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt«. Die Geschichte der Wegführung der zehn Stämme wird in der Menschvision erzählt, auf ihre Wiederkehr in der Endzeit bezogen (13, 39 – 47). Auch der Auszug aus Ägypten und der Zug nach dem Sinai wird (14, 3 – 5) berichtet »der Geheimnisse der Zeiten und des Endes der Stunden« wegen, die Gott Moses mitgeteilt hat. – Wenn aber Esra um die Gnade bittet, »alles was seit Anfang in der Welt geschehen ist« (14, 22) niederzuschreiben, weil »niemand deine Taten kennt, die du getan hast« (v. 21), so ist damit aufs deutlichste ausgedrückt, welche Trennung zwischen Gottestat und Menschengeschichte empfunden wurde und wie wenig Hilfe dem Apokalyptiker aus der Geschichte kommen konnte. Zu den Taten der Vergangenheit setzt Esra in seiner Bitte jene hinzu, »die du noch tun willst« (ebd.); daß Geschichte der Vergangenheit und die der Zukunft zusammengehören, daß sie einem einheitlichen

[10] Ähnlich 14, 28–32, wonach Gott, »der ein gerechter Richter ist«, wieder fortnehmen mußte, was er geschenkt hat; vgl. bei den Tannaiten das Widerspiel von Sünde und Gnade, von wirkender Tat und Sachut. – [11] Ähnlich die Vorschöpfung des Gerichtes 7, 70.

Plane unterliegen, entspringt dem urtümlichen Bewußtsein des Juden Esra[12]; dem Apokalyptiker fallen Geschichte und Endzeit auseinander. Der Grund dafür liegt in der Unmöglichkeit, die Zeitgeschichte von der Religion her zu verstehen. Wir werden sehen, wie von der gleichen Situation und der gleichen Problematik aus die Tannaiten zu einer grundsätzlich anderen Lösung zu kommen versucht haben.

---

## III. DIE GESCHICHTSBEJAHENDE LEHRE DER TANNAITEN

### 1. Der Verfall

Wir haben im vorigen Kapitel eine Ähnlichkeit des Eindrucks des Zeitgeschehens auf den Apokalyptiker wie auf den Tannaiten behauptet. Hier seien einige Zeugnisse der letzteren über das Verfallsgefühl ihrer Gegenwart gegenüber, die allerdings eine größere Zeitspanne umfaßt als die des vierten Buches Esra, wiedergegeben. R. Elieser ben Hyrkanos[1] berichtet über den stufenweisen Abstieg der Gruppen im Volke: Die Weisen sind wie die Bibellehrer geworden, die Bibellehrer wie die Lehraufseher, die Lehraufseher wie das gemeine Volk, das gemeine Volk aber wird immer dürftiger. – Bis auf R. Pinchas ben Jair, also bis ans Ende unserer Epoche, reichen Aussprüche, die sämtlich mit: »Vom Tag an, da das Heiligtum verwüstet wurde« anfangen und das Überhandnehmen der Gewalt und des Fluches, den Verfall der geistigen Werte und der »Männer der Tat« beklagen, so daß »eine eiserne Mauer Israel trennt von seinem Vater im Himmel«[2]. – Die Leiden der Zeit widersetzen sich jedem Versuch einer Aufzeichnung[3]:

[12] Wenn Gunkel z. St. von hier aus als den Inhalt der Heiligen Schriften Geschichte und Eschatologie bestimmt, so muß hier Eschatologie in demselben Maße geschichtsbezogen sein, wie die Geschichte auf ihre Vollendung in der Endzeit bezogen ist.

[1] b. Sota 49a f. – [2] Vgl. noch b. Ber. 32b. – [3] R. Simon ben Gamliel II., b. Sabb. 13b.

»Wenn wir ans Schreiben gingen, wir könnten es nicht fassen«; auch die Grundhaltung, aus der ein Aufzeichnen möglich wäre, die willige Aufsichnahme der Leiden, und die der Grund war, weshalb R. Chananja ben Chiskia seine Fastenrolle schreiben konnte, gibt nicht Kraft genug, um diese Aufzeichnungen fortsetzen zu können[4]. Eine Betrachtung der Vergangenheit lehrt, daß die Mutlosigkeit der Zeit tiefere Gründe hat, als die aller vorangegangenen.[5]

Das Unglück erscheint in solcher Endgültigkeit, daß Gott selbst in den Geschichtslauf nicht einzugreifen scheint und ihn nur beklagen kann. Dem R. Zadok, der die Tempelruinen besieht und einen Vorwurf gegen Gott erhebt, zeigt ein Traumgesicht Gott in Trauer um Zion[6]. – Zu Beginn einer jeden Nachtwache schreit Gott mit einer Löwenstimme auf, den Fall seines Hauses beklagend[7]. – R. Jose ben Chalafta hört hinter einer Ruine Jerusalems die göttliche Stimme: »Wehe mir, daß ich mein Haus zerstört habe, mein Heiligtum verbrannt und meine Söhne verbannt unter die Völker der Welt«[8]. Spätere Versionen suchen das »Wehe mir« zu vermeiden, und haben »Wehe den Söhnen, um deren Verfehlungen willen...«; die Zeit selbst aber bekundet das Bewußtsein der klagenden Gottheit, und der erscheinende Prophet Elia berichtet, daß die Stimme »jenes, dessen Kinder in Verbannung sind, jeden Tag sich also hören läßt.« – In der Zeit der hadrianischen Edikte ist es wiederum Elia, der R. Nehoraj[9] für die Entstehung der Erdbeben, die sich der Lehrer als Folge der Gebotsübertretungen erklärt, als den Grund angibt: Gottes Unmut darüber, daß das Heiligtum verwüstet ist, während die Theater und Zirkusse der Heiden bestehen.

Das Geschehen scheint alle Gesetze zu sprengen; der Gerechte fällt in die Hand des Bösen: daß R. Akibas Richter der Tyrann Rufus ist, ist nach einer Lehrdeutung[10] eine grausame Verwirk-

[4] Anonym, ebd. – [5] R. Simon ben Gamliel II., Ct. r. zu 3, 1, ausgehend von Num. 21, 4; Echa 5, 9; Dan. 7, 15; Jes. 21, 3. – [6] Seder Eliahu rabba 28 (S. 149). – [7] R. Elieser ben Hyrkanos, b. Ber. 3a. – [8] b. Ber. 3a; so die richtige Leseart nach Dikduke Sofrim. – [9] Schocher tob zu Ps. 18, 8 (S. 141 f). – [10] R. Jehuda Hanassi, über Koh. 3, 17; Koh. r. z. St.

lichung des Schriftworts: Den Gerechten richtet Gott durch den Bösen. – Maßstäbe für die Bewertung von gerechtem und frevelhaftem Leben erweisen sich als unzulänglich: »Nichts über Sorglosigkeit der Frevler und über Leiden der Gerechten ist in unserem Bereich«[11].

## 2. Die Frage nach Grund und Sinn

*Die Schuld der Menschen.* Mit der Einsicht, den Grund des Geschehens damit nicht ergründet zu haben, wird von den unheilvollen Ereignissen als der Strafe für die Schuld der Menschen gesprochen. Nach der Zerstörung des Tempels ist es R. Jochanan ben Sakkaj[12], von dem der Ausspruch überliefert wird: »Ihr wolltet dem Himmel nicht dienstbar sein, so müßt ihr dienstbar sein den Völkern; ihr wolltet nicht den halben Schekel für Gott hergeben, so müßt ihr fünfzehn Schekel für die Regierung eurer Feinde hergeben; ihr wolltet die Wege und die Plätze für die zum Feste Ziehenden nicht herrichten, so müßt ihr die Türme und die Kastelle herrichten für die in die königlichen Weinberge Ziehenden.« Auch Gamliel II. denkt sich die Herrschaft des frevelhaften Zwingherrn als Strafe dafür, daß Israel »seinen Vater im Himmel« verlassen hat[13]. – Bezeichnend ist der Hinweis auf die Schuld, die als Grund von Betars Fall angesehen wurde: Bar Kochba tötet den Frommen R. Elasar aus Modiim, woraufhin die göttliche Stimme die Niederlage der Helden verkündet[14]. – R. Simon ben Jochaj[15] sieht im Verfall der palästinensischen Städte, »die ausgerissen wurden von ihrem Orte«, die Strafe dafür, daß die Lehrer der Jugend nicht entlohnt wurden, und R. Jose ben Chalafta[16] läßt Isaak im Segen zu Esau sprechen: »Wenn du deinen Bruder das Joch der Tora abschütteln siehst, dann beschließe Verfolgungen über ihn und du kannst nach Belieben mit ihm schalten«. Da in der Sprache der Zeit unter Esau

[11] R. Jannaj; als Tannaite der nachhadrianischen Zeit: nach Bacher, II. 385 Anm. 1., gegen Graetz und Strack. – Abot IV. 15. – [12] Mech. zu 19, 1; 61a f. – [13] Est. r. Einleitung. – [14] Echa r. zu 2, 2. – [15] Pes. ed. Buber 120b. – [16] Gen. r. 67.

Rom verstanden wurde, sah also der Tannaite den Fluch in seiner Zeit wirklich geworden.

*Die Gerechtigkeit Gottes*. Gegen solche Selbstbeschuldigung wendet sich R. Elasar ben Asarja[17], der »die ganze Welt vom Gericht befreien« möchte, da dieses die »Gebeugte, die – nicht von Wein – Berauschte« nicht treffen könne. Den Versuchen gegenüber, vom Schicksal aus auf das eigene Verhalten zu schließen, erhebt sich das Bewußtsein einer unerkennbaren aber dennoch wirkenden Gerechtigkeit Gottes. Auf die Frage, was Gott seit der vollendeten Schöpfung tue, geben die »Alten«, in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels, in Rom die Antwort: »Die Hölle wird geheizt für die Bösen; wehe der Welt vor Seinem Gerichte.«[18] – Und R. Simon ben Jochaj[19] kann den gegen das Heiligtum begangenen Frevel des römischen Kaisers nicht anders denn als gegen Gott selbst gerichtet verstehen, was notwendig seine Strafe finden müsse. – Dem eigenen Werk gegenüber besteht in der nachhadrianischen Epoche, wenn ein ganz zeitbezogener Spruch Zeugnis dafür sein kann, das Gefühl, daß ihm Beständigkeit verliehen sei, »wenn es auf den Namen Gottes gerichtet ist«[20].

Im besonderen Maße war R. Akiba[21] der Träger dieses Bewußtseins der unerkennbar wirkenden Gerechtigkeit. Die Meister, die an den Ruinen des Heiligtums weinen, verweist Akiba auf die Verkündung des Wiederaufbaus Jerusalems, die sich mit derselben Notwendigkeit erfüllen müsse wie das Prophetenwort über das Unheil. Auch der Anblick des glücklichen Roms, das er mit seinen Genossen besucht, erregt in ihm nicht wie in jenen die Trauer um den zerstörten Tempel, sondern die Gewißheit, daß einst die Welt im Sinne der Gerechtigkeit geordnet werde[22].

Man hatte die lebendige Hoffnung auf das Ende der römischen

[17] b. Erub. 64b f.; Deutung von Jes. 51, 21. – [18] Gen. r. 10; als Gesprächspartner erscheint der »König Ptolemäus«. – [19] Tanch. zu Ex. 38, 21. – [20] R. Jochanan der Sandalenmacher, Abot IV. 11. – [21] Sifre zu Dtn. § 43. Echa r. zu 5, 18 (S. 159f.), ausgehend von Sach. 8, 4 und Jer. 26, 18 (Micha 3, 12). – [22] b. Makkot 24a f.; Echa r. ebd.

Herrschaft. R. Jose ben Kisma[23] sieht durch den immer neuen »Aufbau und Verfall« hindurch die Zeit, da »der Sohn Davids kommen wird«. Und R. Meir sagt in einer Lehrdeutung über Rom, »daß es einst die Herrschaft ihrem Besitzer wiedergeben würde.«[24] – R. Simon ben Jochaj[25] sieht in den Parthern die Bringer politischer Wendung, die »das Kommen des Messias« zur Folge haben würde. – In einer Deutung zu Jes. 49, 14 läßt R. Jehuda Hanassi[26] Gott die Unzufriedenheit Israels beklagen, und unter den Wohltaten Gottes erscheint nach der Beseitigung Babels, Mediens, Griechenlands schon die einstige Beseitigung »des Königtums Edom«; in einer Deutung zu Jer. 49, 20 läßt er[27] die »Zerstörer des zweiten Tempels in die Hand der Perser fallen«.

## 3. Das Verhältnis zur Umwelt und das zur Geschichte

Die tannaitische Geschichtslehre stellt uns vor den sehr entschiedenen Gegensatz zwischen den zwei Bereichen: Umwelt und Geschichte. Wie das negative Verhältnis zum einen das positive zum anderen bestimmt, wird sich uns noch zeigen; hier sei nur, von einigen Zeugnissen aus, darauf hingewiesen.

*Das Verhältnis zur Umwelt*. Die Ablehnung der »Umwelt« drückt sich am deutlichsten in der Ablehnung der fremden Lehre und Religion aus. In einem Gespräche mit einem Heiden bezeichnet R. Gamliel II.[28] dessen Gottheiten »als Tote und Hunde« der Herrschaft Gottes gegenüber, die allumfassend ist und eben darum die Götzen nicht vernichten mag. – Und von R. Akiba[29] ist ein Gespräch »zwischen Israel und den Völkern« überliefert, in dem diese über Israels Glaubenskraft erstaunt sind und bereit, mit ihm zu gehen, Israel aber sie mit den Worten des Hohenliedes zurückweist, dessen Sprache die Sprache dieser Unterredung

[23] b. Sanh. 98 a. – [24] Koh. r. zu 1, 9. Deutung: Chasir-lehachsir. – [25] Ct. r. zu 8, 8. – [26] Pes. ed. Buber 130b f. – [27] b. Joma 10a. – [28] b. Ab. sara 54b. – [29] Mech. zu 15, 2; 37a.

ist: »Ich bin meines Freundes, und mein Freund ist mein.«[30] – Die Ablehnung steigert sich zur Verachtung. In einem Gebete des R. Nechunja ben Hakana[31] werden jene die »im Lehrhause sitzen« denen gegenübergestellt, die »in den Winkeln sitzen«: »Ich laufe und sie laufen; ich laufe zum Leben der Kommenden Welt, sie laufen ins Verderben.« Und von der messianischen Zukunft erzählt R. Jose ben Chalafta[32], wie die Völker mit ihren Huldigungsgaben empfangen werden, wie aber Rom, auf Gottes Wort hin, zurückgewiesen wird.

*Das Verhältnis zur Geschichte.* Die Verfallsschilderungen, die wir oben anführten, schließen: »Doch an wen können wir uns halten? An unseren Vater im Himmel.« Wie nun diese Gläubigkeit, die im Märtyrertum ihre höchste Erfüllung sah[33], an Geschichte und ihre Formen gebunden wurde, zeigt eine Lehrdeutung über Jakobs Traum, die auf R. Meir[34] zurückgeführt wird: Gott zeigt Jakob die Fürsten von Babel, Medien, Griechenland und Rom aufsteigen und herabsinken und befiehlt ihm, wie die anderen hinaufzusteigen; er aber fürchtet, das Aufsteigen würde ein Sinken zur Folge haben, ohne Vertrauen auf Gott, der ihm ein anderes Schicksal verheißt. Das Vertrauen auf Gott würde Vertrauen zum Weg der Geschichte bedeuten; das Mißtrauen gegen die Geschichte wird zum Abfall von Gott. Die Folge des Abfalles, oder richtiger, die Antwort Gottes, geschieht, nicht anders als seine Frage, durch die Geschichte: »Deine Nachkommen sollen von den vier Königreichen geknechtet werden.« Und auch die endzeitliche Wandlung dieses Zustandes erfolgt im Rahmen der Geschichte: als Heimkehr aus fremdem Land. – Diese, dem ablehnenden Verhalten dem Zeitgeschehen gegenüber positive Beziehung zur Geschichte, soll in den nächsten Untersuchungen näher bestimmt werden.

[30] Ct. 6, 2. – [31] b. Ber. 28b. – [32] b. Pes. 118b, ausgehend von Ps. 68, 31f. – [33] Vgl. die Deutung des R. Josua ben Karcha aus der nachhadrianischen Zeit über Ps. 50, 5, in der »Bund« als ein im Glaubenstode bewährter und die »Schlachtung« als Hingabe des Lebens aufgefaßt wird; Tos. Sanh. 13, 11. – [34] Pes. ed. Buber 151a über Gen. 28, 12.

## Zweite Untersuchung

## I. DIE AKTIVIERUNG DER GESCHICHTE

Wenn wir annehmen, daß in dieser Situation, deren Spiegelung in dem apokalyptischen und im tannaitischen Schrifttum wir in der vorigen Untersuchung zu zeigen versucht haben, für die tannaitische Lehre die Geschichte Bedeutung gewann, so ist es nötig festzustellen, in welchen Formen dies geschah; wir werden sehen, wie der Bezirk des Historischen auf der einen Seite eine Erweiterung erfuhr, indem der nichtgeschichtliche Teil der Überlieferung in einen engen Zusammenhang mit dem geschichtlichen gebracht wurde, wie aber auf der anderen Seite der geschichtliche Stoff im Sinne der Religionslehre umgestaltet wurde, um nach dieser Umformung, als Ausgangspunkt ihrer Setzungen, der Lehre wiedergegeben zu werden.

### 1. Die Hinwendung zur Geschichte

Wir haben bei der Darstellung der Aussagen der Tannaiten über ihre Zeitgeschichte gesehen, daß es unmöglich geworden war, mit den Kategorien auszukommen, mit denen bis zur Zerstörung des Tempels die Geschichte als Gotteswerk, als Sichtbarwerden des göttlichen Planes verstanden wurde. Zwar wurde immer wieder versucht, die eigentlichen Gründe für das Unglück, für die Zerstörung des Tempels und für die Niederlage Bar Kochbas, ins Innere des Menschen zu verlegen, aber als Strafe allein vermochte man das Geschehen nicht restlos zu fassen. Die alttestamentliche Geschichtslehre konnte im Feind den Vollstrecker gerechter Strafe am sündigen Volke, die im Auftrage handelnde Macht sehen; nur so konnte Jeremia von Nebukadnezar als dem Knechte Gottes reden[1]. Von Rom konnte in dieser Weise nicht gehandelt werden; diese Macht erscheint schlechthin als eine usurpatorische;

[1] Jer. 25, 9; 27, 6; 43, 10.

von der Zukunft erwartete man, daß sie »die Herrschaft dem rechtmäßigen Besitzer wiedergeben würde«[2]; hier, im Raum der Geschichte, war sie eine widergöttliche. Gewiß ist auch sie in den göttlichen Plan eingeordnet, aber diese Einordnung widersetzt sich aller Ergründung durch das menschliche Denken.

Darum finden wir auf der einen Seite den Glauben an die göttliche Gerechtigkeit und an die sinnvolle Führung der Welt; auf der anderen aber die Erfahrung des Gegenwartsgeschehens in sinnfremder Furchtbarkeit. Die Aufeinanderbeziehung der beiden Momente kann nicht vollzogen werden. Akiba, der von den beiden Prophezeiungen, der des Unheils und der des Heils, die eine, die des Unheils, erfüllt sieht, glaubt, daß sich auch die andere erfüllen muß[3], aber im Geschehen lassen sich keinerlei Anzeichen für diese Erfüllung erblicken; und dennoch meint dieser Glaube nicht vor allem die Vergeltung in einem Jenseits, sondern ist auf Diese Welt gerichtet. Oder wenn Akiba der Anblick von Roms unverdientem Glück nur belehrt, daß das Glück derer, die seiner wert sind, um so größer sein müsse[4], so zeigt dies, daß die Zeitgeschichte höchstens eben äußerer Ausgangspunkt der gläubigen Erwägung sein konnte und nur selten Erweis und Bestätigung des Glaubens[5], wie sie frühere Epochen in ihrer Zeitgeschichte zu finden vermochten.

Zwei Wege, die die Zeit bot, wollen wir als mögliche Lösungen dieses Gegensatzes von Glauben, insofern er die göttliche Gerechtigkeit zum Inhalt hat, und Geschichte, insofern sie das Zeugnis dieser Gerechtigkeit sein sollte, zu verstehen versuchen: die Gnosis, die das Individuum aus der naturgegebenen Gebundenheit mit dem Volke löste, und die ihm, seiner Seele, den Weg einer Erlösung wies, vor der das diesseitige Geschehen an der Person gleichgültig sein durfte, und die also den Glauben von seiner Bezogenheit auf die Geschichte freimachte,

[2] Koh. r. zu 1, 9. – [3] Sifre zu Dtn. § 43; Echa r. zu 5, 18 (S. 159 f.). s. S. 29. – [4] b. Makkot 24a f.; Echa r. ebd. – [5] Zur Herrschaft Roms als Strafe und Prüfung vgl. S. 106 (das Gespräch zwischen R. Meir und dem Hegemon).

indem sie ihn über sie hinaus führte, und die Apokalyptik, die diese unsere Zeit ihrem Ende entgegentrieb, die Geschichte entwertete und also sie von ihrer Bezogenheit auf den Glauben freimachte, der sich nicht mehr in ihr zu bewähren brauchte.

Beide Wege waren für die Tannaiten nicht gangbar; so sahen sie den Bestand der Religion gefährdet und stellten sich ihnen darum schärfstens entgegen. Ihre Stellungnahme zum Problem jenes zerstörenden Zusammenhanges geschah auf einer ganz anderen Ebene. Die Geschichte der Vergangenheit bot reiche und deutliche Erweise für das Walten göttlicher Gerechtigkeit und für das Durchdrungensein des Geschehens mit einem Sinn, für das Sichtbarwerden der Fürsorge und der gütigen Leitung. In der Aktivierung der Geschichte fanden die Tannaiten die Lösung des Problems. Dies wird verständlich, wenn wir den Charakter festzustellen suchen, den das Ergebnis der historischen Arbeit der Tannaiten hatte, deren Ausgangspunkt ja nicht ein historisches Material war, sondern ein religiöses Bewußtsein. Man ist versucht, dieses Ergebnis einzig in der Findung von Beispielen für die vorgegebenen Ideen zu sehen. Wäre dies richtig, dann würde der Gegensatz zwischen der Geschichte, in der es sinnvoll zuging, und der Gegenwart, deren Sinn man jedenfalls nicht erfassen konnte, um so heftiger entbrannt sein und hätte um so entschiedener, weil begründeter, eine Lösung gefordert. Aber das Ergebnis bedeutet die Lösung selber. Das historische Zeugnis dafür, daß Gott mit seinem Volke ging, und daß, wenn er ihm ein Übel zufügte, er es doch nicht verwarf, sondern sinnvoll mit ihm verfuhr, trat an die Stelle einer solchen Erfahrung aus der Gegenwart. Dies war natürlich nur möglich, wenn die scharfe Grenze zwischen Geschichte und Geschehen gelöst wurde und der gegenwärtige Mensch das Bewußtsein einer Teilnahme an der Geschichte haben konnte, »als ob er selbst dabei gewesen wäre«[6]. Nur so konnte die Geschichte in diesem hohen Maße Macht gewinnen für die Gegenwart und über sie; für das Geschehen der Gegenwart bedeutete dies natür-

[6] Mischna Pes. X. 5.

lich eine Durchbrechung ihrer Ausschließlichkeit als eines religiösen Erfahrungsbereiches.

Die tannaitische Geschichtslehre unternimmt, so sei mit aller Vorsicht formuliert, eine Teilung der Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Sichtbarkeit des göttlichen Planes: die Epochen, in denen der Mensch den Sinn des Geschehens zu erfassen vermochte, die planhellen Zeiten, erfahren in der tannaitischen Lehre eine Vergegenwärtigung und Aktualisierung, die in plandunklen Zeiten ein Ausharrenkönnen im Glauben an den Plan bewirken sollte.

Als die planhellste Zeit erscheint bei den Tannaiten die Epoche des Auszugs aus Ägypten und der Wüstenwanderung. Geschah die Besinnung auf diese Zeit nicht ohne überlieferungsmäßigen Rückgriff auf Geschichtslehren der letzten Jahrhunderte vor der Tempelzerstörung, so erforderte die sehr gespannte Lage der Gegenwart, deren Zusammenhang mit der tannaitischen Geschichtslehre wir angenommen haben, eine schärfere Durchbildung, wenn diese Besinnung für die Gegenwart und ihre Fragen wichtig werden sollte.

Durch einen Ausspruch des R. Simon ben Jochaj[7] wird klar, warum sich die Wüstengeschichte am vorzüglichsten der Vergegenwärtigung und Aktivierung darbot: »In der Wüste erwarben sie ihre Zierde, in der Wüste entfernten sie sie, doch auch die Prophetie stammt von der Wüste«. – Erwählung, Abfall und Wiederkehr sind die drei Perioden, in denen der Ablauf der Geschichte gesehen wird. Der Abfall hemmt die Verwirklichung des Planes, der mit der Erwählung anheben sollte. Als der Kämpfer gegen den Abfall und als Wiederhersteller der Erwählung erscheint bei Simon ben Jochaj der Prophet. Indem die Geschichtslehre, sei sie Betrachtung oder Deutung, dieses Element der Wiederherstellung des Ursprünglichen in der Wüstengeschichte zu sehen vermag, wird diese Periode zu einer für alle geschichtlichen Zeiten beispielhaften. Erwählung ohne Abfall wäre eine Annahme paradiesischer Geschichtslosigkeit; der Abfall stiftet die Geschichte. Abfall ohne Wiederkehr aber wäre

[7] Ct. r. zu 3, 6.

preisgegebene, planlose Geschichte. Zwischen Abfall und Wiederkehr vollzieht sich der Geschichtsplan[8]. Die Spannung zwischen Abfall und Wiederkehr, beziehungsweise zwischen Abfall und Wiederaufnahme durch Gott, macht diese Epoche zu der bedeutendsten innerhalb der Geschichte der Vergangenheit. – R. Jehuda ben Ilaj[9] spricht von zehn Versuchungen, mit denen Israel Gott in der Wüste versucht hatte; Ereignis um Ereignis führte zum Versagen des Volkes; Jehuda ist es auch, der[10] die kürzeste Zeit annimmt, da Israel in der Wüste »mit Gott war«; gegenüber Simon ben Jochaj, der elf Tage, Elieser ben Jakob, der neunundzwanzig Tage, und Simon ben Chalafta, der zwei Tage annimmt, spricht Jehuda von einem Tage der Gottnähe. Der gleiche Tannaite[11] ist es aber, der, ausgehend von den Gesprächen des Hohenliedes, das ja gerade auf diese Zeit bezogen wurde, die Gegenseitigkeit von Gott und Israel schildert, beginnend mit der gegenseitigen Besingung und schließend mit dem Ausdruck dieser Beziehung: Gott steht Israel bei, und Israel baut ihm das Heiligtum. – Abfall und Gottnähe konnten in gleicher Weise aus der Epoche der Wüstenwanderung gelesen werden. Die Spannung zwischen Sünde und Heil betonen R. Jehuda ben Ilaj und sein Gesprächspartner R. Nehemia[12] in ihren Erörterungen über die Zeit der Befreiung aus Ägypten: Israel, das die Befreiung von den verheißenen Daten und von ihren guten Werken abhängig sieht, erfährt, daß Gott, »der ihre Erlösung begehrt«, Zeitbestimmung

[8] Eine spätere amoräische Tradition (b. Sabbat 88a) liest aus der Wüstengeschichte nur die Erwählung und den Abfall, verlegt aber die Wiederkehr in die Zukunft und verbindet sie mit Jes. 35, 10: »Ewige Lust ist um ihr Haupt«; dies wird verstanden: Lust, die schon von ewig her um ihr Haupt war. Bedeutet auch diese Verbindung von Vergangenheit und Zukunft ein wichtiges Faktum innerhalb der talmudischen Geschichtslehre, so ist die Fassung des R. Simon ben Jochaj als urtümlicher anzusehen, weil in ihr das Hinzutreten des dritten Faktors, der Wiederkehr, innerhalb einer und derselben Epoche als eines geschlossenen geschichtlichen Verlaufs möglich erscheint. – [9] b. Arachin 15a f.; ähnlich R. Jose ben Chanina, Sifre zu Dtn. 1, 1; s. S. 66. – [10] Ex. r. 42, ausgehend von Micha 2, 8. – [11] Ct. r. zu 2, 16. – [12] Ct. r. zu 2, 8; s. S. 56.

und Menschentat »überspringt« und sie erlöst. Einer Idealisierung oder Heroisierung widersetzt sich die Zeit des Auszugs und der Wüstenwanderung; eine wirkliche Entsprechung von Menschenwerk und Gotteswalten ließ sich, trotz der Ansätze dazu, nicht herstellen; die Planhelligkeit dieser Zeit ergab sich den Tannaiten aus der Einsicht in die Möglichkeit des Zwiegesprächs zwischen Gott und Mensch trotz ihrer grundsätzlichen Verschiedenheit: zwischen Gott, »trotz« seiner Gerechtigkeit, und dem Menschen, trotz seiner Sünde. Die Deutlichkeit dieser Spannung und ihrer Überwindung begründete die Wahl dieser Zeit.

## 2. Der Zusammenhang der Geschichtszeiten

*Vergangenheit und Gegenwart*. Das Geschehen der Vergangenheit reicht in die Gegenwart als lebenformende Vergegenwärtigung hinein. Wie dies verstanden wurde, zeigt ein Spruch des R. Natan,[13] der zwei Erinnerungen nebeneinander stellt: die an die Schöpfung neben die an den Auszug aus Ägypten. Die Erinnerung an die Schöpfung, die im Sabbat ihren Ausdruck finden soll, ist als historische Erinnerung gedacht, die in der ebenfalls, aber bewußter, historischen des Auszugs ihre reinste Entsprechung und Ergänzung findet. Die Schöpfung setzt den Raum der Geschichte ein; hier soll sich die göttliche Absicht der Schöpfung vollenden. Wie aber die Erinnerung an den Auszug, beziehungsweise, wie die Bedeutung dieses geschichtlichen Ereignisses für die Gegenwart gedacht ist, erklärt Natan in dem Gleichnis von der Königsbraut, die nach einer gefährlichen Seereise zu ihrem Gemahl kommt; der König läßt sie alle Gefahren vergessen und einzig des Tags ihrer Rettung gedenken; also birgt das Gedächtnis an den Auszug aus Ägypten den Glauben, daß alle Gefahren Gefahren des Weges sind, die erst vom Ziele her ihre rechte Beurteilung erfahren können[14]. Der Bezug auf die Gegenwart ist hier nicht zu verkennen: die eigene Zeit wird als

[13] Ex. r. 19. – [14] Wörtlich: »So Israel; Gott erschien ihnen, um sie zu erlösen; viele gefährliche Wellen zogen über es her, er aber brachte ihnen Hilfe.«

Gefahrepoche gesehen, und wird doch nicht anders als vom geschichtlichen Wege her beurteilt. Diese Konzeption ist die tannaitische Antwort auf die Apokalyptik.

Daß den späteren Geschlechtern zur Pflicht gemacht wird, »Gottes Gerechtigkeit, die er geübt hat an den früheren Geschlechtern«, zu gedenken, sagt R. Simon ben Elasar in einer Deutung zu Psalm 22, 32.[15] – Der Ort der erfahrbaren Gerechtigkeit Gottes ist also nicht nur das eigene Leben und nicht nur die eigene Zeit, sondern, und dies besonders deutlich, die Geschichte. Darum nehmen die Tannaiten eine grundsätzliche Ähnlichkeit historischer Situationen an, was dann unmittelbar zu der Möglichkeit führt, aus der Geschichte zu lernen. Die Lehre von der Wiederholbarkeit der historischen Personen ist dafür ein deutliches Beispiel; sie kommt bei R. Elasar ben Jakob[16] zum Ausdruck: »Es gibt kein Geschlecht, in dem es nicht Menschen wie Abraham, David und Jakob gäbe, und kein Geschlecht, in dem nicht ein Mensch wie Moses, und kein Geschlecht, in dem nicht einer wie Samuel wäre.« Der doppelte Anruf ihrer Namen durch Gott wird in der Deutung dieses Tannaiten[17] als Anruf für die Gegenwart und Anruf für die Zeiten verstanden. So spricht Gott in den historischen Situationen der Vergangenheit gleichzeitig zu denen der Zukunft. Die scharfe Grenze zwischen den Geschichtszeiten wird aufgehoben. Der Vorgang der Offenbarung wiederholt sich bei Simon ben Asaj[18], der »dasaß und deutete und aneinanderreihte die Worte der Tora an die Worte der Propheten, und die Worte der Propheten an die der Schriften: ein Feuer loderte um ihn her und die Worte der Tora freuten sich wie am Tag, als sie am Sinai gegeben wurden«[19]. – Auch die Auffassung des R. Jehuda Hanassi[20], der die Freude, mit der Israel einst bestimmte Gebote auf sich genommen hat,

[15] Jalkut z. St. – [16] Gen. r. 56. – [17] Gen. r. 74. – [18] Lev. r. 16. – [19] Damit zu vergleichen ist die Rede des R. Elieser ben Jakob in Uscha (Ct. r. zu 2, 5), in der er von der Wiederholung der Tora durch Moses sagt, daß sie gleichsam an jenem Tage von Israel übernommen wurde; s. S. 82 u. 72. – [20] Sifre zu Dtn. 12, 23; § 76; Friedm. z. St.: R. Simon ben Gamliel.

bis auf den heutigen Tag wirksam sein läßt, geht in dieser Richtung[21].

Auch mit ihrer Sünde reicht die Geschichte in die Gegenwart hinein. Der Verfehlung der Vergangenheit gegenüber ist die Gegenwart verpflichtet, als wäre es die eigene. Das einheitliche Geschichtsziel kann erreicht werden, wenn die Geschichte, auch sie als Einheit gefaßt, ihre Vergehungen wiedergutgemacht hat. So lehrt R. Simon ben Menasja[22], Israel werde erst dann seinen Segen erfahren, wenn es die unter Rehabeam begangenen Sünden gutgemacht haben wird: die am Gottesreich, am Königtum Davids, am Heiligtum. – Dem gegenüber wird häufig eine in der Vergangenheit getane Sünde in einen positiven Zusammenhang mit der Folgezeit gebracht; zur Beurteilung des Abfalls ist die historische Situation nicht einzig entscheidend; eine spätere Zeit vermag einer in der Vergangenheit geschehenen Übertretung Berechtigung zu geben[23].

Als letztes sei noch ein Beispiel für die Auflösung der Zeitengrenze zwischen Vergangenheit und Gegenwart und für ihre Vereinigung zu gemeinsamem Werk aufgeführt: R. Simon ben Jochaj[24] will sich mit seinem Sohne und dem König Jotam ben Usia vereinigen, »um die Welt vom Gericht zu erretten, vom Tag an, da sie erschaffen wurde bis an ihr Ende.«[25]

*Vergangenheit und Zukunft.* Das Gefühl für die Bedeutsamkeit der Geschichte und ihres Hineinreichens in die eigene Zeit versetzt der Tannaite auch in die Vergangenheit. Die Menschen der Vergangenheit werden im Antlitz kommender Geschichte lebend gedacht; so wird oft das Tun der Männer der Vergangenheit als von der Zukunft bestimmt vorgestellt. Mit einer solchen Be-

[21] Bacher, Tannaiten, II. S. 329 nennt diese Auffassung eine historisierende Theorie. – [22] Midr. Samuel 13 (S. 84), ausgehend von I. Kön. 12, 16. – [23] Vgl. dazu die Lehrdeutung R. Simon ben Jochajs über die Sünde Davids und Israels in der Wüstenzeit, s. S. 113. – [24] b. Sukka 45 b. – [25] Vergleiche dazu den Spruch des R. Elasar ben Asarja (b. Erub. 64b f.), der gleicher Absicht ist, aber die Verbindung mit der Geschichte nicht vollzieht.

wertung wächst auch die Verantwortung der Gegenwärtigen vor allem Kommenden, da es dergestalt mit der eigenen Tat verbunden ist. – Als Beispiel sei die Lehrdeutung über Adam gebracht, an dem Gott »alle kommenden Geschlechter mit ihren Gerechten, ihren Bösen, ihren Forschern und Führern vorbeigeführt hat«[26]. Oder in anderer Version[27]: Gott führt Adam im Garten umher, zeigt ihm alles, was er für ihn erschaffen hat, und sagt, er solle seinen Sinn darauf richten, die Welt nicht zu verderben und nicht zu zerstören[28]. – Das »Aufgetanwerden der Augen« von Adam und Eva nach ihrer Sünde wird von R. Jochanan ben Sakkaj[29] im Sinne dieses Bewußtseins kommender Geschichte verstanden: Es wurde ihnen gezeigt, wieviel Geschlechter sie geschädigt haben.

In der gleichen Richtung bewegt sich der Bericht, der Moses vor die künftigen Zeiten stellt[30]: Gott läßt ihn vor seinem Tode die Zukunft seines Volkes sehen: den Einzug ins Land, die Kämpfe Josuas, Baraks und Gideons, die Friedensjahre der einzelnen Stämme und ihre späteren Heimsuchungen, die »drei von Rut abstammenden Könige« und die »drei von Rahab abstammenden Propheten«, die Errichtung des Tempels und seine Zerstörung, den Endzeitkampf mit Gog und die Schicksale bis »zum letzten Tag«. – Ähnlicher Tendenz ist die Erzählung, nach der Gott Moses den R. Akiba zeigt, der einst die Lehre über zahlreiche Gruppen der Halachot ausdehnen würde; Moses kann den Sinn der Deutungen nicht verstehen »und seine Kraft wird schwach«; erst die Zurückführung auf ihren Ursprung als »Halacha des Moses vom Sinai« beruhigt seinen Sinn[31].

[26] R. Elasar ben Asarja, Pes. ed. Friedm. 23; 115a. R. Josua ben Karcha, Abot de R. Natan 31 (S. 91). – [27] Anonym, Koh. r. zu 7, 13. – [28] Diese Version scheint tannaitisch zu sein und im Zusammenhang mit der ersten zu stehn; das Motiv der Verantwortung jedenfalls muß als auch zu jener hinzugehörig erachtet werden. Bei dem Amoräer R. Simon ben Lakisch (b. Ab. sara 5a) erscheint dieses Motiv mit der Wendung auf die Zeitgeschichte: Als Gott (beim Vorbeiführen der Geschlechter) an das Geschlecht des Akiba kam, freute er sich an seiner Lehre und betrübte sich über seinen Tod. – [29] zu Gen. 3, 7; Gen. r. 19, nach anderer Tradition von R. Akiba. – [30] Anonym, Sifre zu Dtn. 34, 1 ff; § 357. Vgl. auch Num. r. 23 zu 34, 1 (anonym). – [31] b. Men. 29b, aus nachtannaitischer Zeit überliefert.

Für die Ethik bekommt dieser Gesichtspunkt Bedeutung durch die Lehre, nach der »die Welt gerichtet wird nach der Mehrheit der Menschen, der Mensch aber nach der Mehrheit seiner Taten«; also gibt im Angesichte dieses Zusammenhangs die einzelne Tat »für die Menschen und die Welt« den Ausschlag nach der Seite der Schuld[32]. Auf gleichem Boden steht der Ausspruch über die Umkehr, nach dem um eines willen, der sie getan hat, der ganzen Welt vergeben wird[33].

## 3. Zeitgeschehen und Religionsgesetz

*Die Geschichte und das Zeitgeschehen.* Der Bejahung der Geschichte in ihren planhellen Zeiten steht die Abwendung von der Zeitgeschichte als einer plandunklen Epoche gegenüber. Aber darin, daß gerade sie es war, die das Augenmerk auf die Geschichte und ihre Kräfte gerichtet hat, glaubten wir ein Bemerkenswertes erkennen zu müssen: daß die Abkehr von der Gegenwart nicht in ein Jenseits geführt hat, sondern eben in die Geschichte, in der sich die Wirkung Gottes und der Sinn menschlichen Tuns in Planhelligkeit dargestellt hat. So finden wir in der für uns in Betracht kommenden Epoche der tannaitischen Zeit immer wieder, wie dem Weltreich und aller mit ihm zusammenhängenden Praxis die Tora entgegengestellt wird, und wie an Stelle der organisativen, institutionellen Bindungen, die als solche in den historischen Rahmen noch nicht eingestellten Faktoren des Studiums, der Ethik, der persönlichen Lebensgestaltung treten, von denen aber ein einstiger Einfluß auf die Formung der Geschichte erhofft wird.

Beispiel für diese Gegenüberstellung ist der Spruch des R. Chanina des Priesterhauptes[34] über die Worte der Tora, die, ins Herz aufgenommen, davor bewahren, über Schwert und Hunger nachdenken zu müssen. Oder sein Spruch über die Räte Judas, die das »Joch Gottes« von sich abgeworfen haben und also der »Herrschaft des Königs von Fleisch und Blut« anheimfallen muß-

[32] R. Elasar ben Simon, b. Kidd. 40b; Tos. Kidd. 1, 14. – Vgl. auch das Gleichnis vom Seefahrer von R. Simon ben Jochaj, Lev. r. 4. – [33] R. Meir, b. Joma 86b. – [34] Abot de R. Natan 20 (S. 70). –

ten.[35] Auch in der Deutung des R. Jose Haglili zu Ct. 2, 14[36], nach der Israel, verborgen »im Schutze« der Reiche, »seine Gestalt zeigt«, worunter die Lehre, »seine Stimme hören läßt«, worunter das gute Werk verstanden wird, ist diese Zurückgezogenheit aus der Geschichte, aber in ihrem Namen, wahrzunehmen.

*Die Geschichte und das Religionsgesetz.* Nach innen wirkte sich diese Stimmung in der angedeuteten Abwendung von der historisch-organisativen Form, die im religiösen Bereich etwa der Opferkult dargestellt hatte, und in der Hinwendung zu Lehre und Liebeserweis aus. Ausdruck dafür ist das Gespräch zwischen R. Jochanan ben Sakkaj und seinem Schüler Josua[37] über den Liebeserweis, der nun nicht etwa ein Ersatz für das Opfer wird, sondern ihn in aller Gültigkeit ablöst. Die Wendung von Opferdienst zu Liebesdienst gibt sich als Erfüllung des göttlichen Wortes: »Denn Liebe begehre ich, nicht Schlachtopfer«[38], und bewirkt so, daß in die Unerkennbarkeit der Beziehung Gottes zur Welt, die des Menschen zu Gott nicht einbezogen wird. Ein Vorbild für diese Haltung sieht Jochanan in der Gestalt Daniels[39].

Dies menschliche Tun tritt an die Stelle des Opfers. »Wer einen Gelehrten in seinem Hause zu Gast hat und ihn aus seinem Vermögen erfreut, dem lohnt es die Schrift so, als ob er das Tamid-Opfer dargebracht hätte«[40]. – R. Nehemia[41] spricht den Leiden die gleiche gnadenerweckende Wirkung wie den Opfern zu

[35] Deutung von Ct. 1, 6; ebd. Vgl. auch die ähnliche Gegenüberstellung vom »Joch der Tora« und dem »Joch des Fremdkönigtums« bei R. Nechunja ben Hakana, Abot III. 5. – [36] Ct. r. z. St. – [37] Abot de R. Natan 4 (S. 21). – [38] Hosea 6, 6. – [39] Es darf darauf hingewiesen werden, welche Rolle die Gestalt Daniels in diesem Lehrkreise spielt, im Vergleich zu den aus gleicher Situation stammenden Apokalypsen: diese stehen insgesamt unter formalem oder inhaltlichem Einfluß der eschatologischen Gedanken Daniels. Und gerade die Eschatologie ist es nicht, um deretwillen Daniel bei den Tannaiten Bedeutung erhält, sondern die in sein Leben eingedeuteten Beispiele unmittelbar menschlichen Liebesdienstes. – [40] Ausgehend von II. Kön. 4, 9; »beständig« wird hier als Hinweis auf das »beständige Opfer« verstanden. – [41] Mech. zu 20, 33; 73a.

und erhebt sogar die Leiden über die Opfer, weil diese nur aus der Habe, jene aber vom Wesen des Menschen selbst kommen.

Die organisativen Grenzen und Beschränkungen fallen vor den neuen Werten, die nun in die Mitte des Lebens rücken, aber auch, wie wir gezeigt haben, grundlegende Bedeutung für die Geschichtslehre haben. Nach R. Meir[42] ist sogar ein Heide, der sich mit der Tora beschäftigt, dem Hohenpriester gleichgestellt. – R. Simon ben Jochaj[43] stellt den guten Namen über den Bundesschrein, R. Simon ben Elasar[44] den Wert der Tora über den Wert des Priestertums und des Königtums. – Aus der Zeit nach den hadrianischen Verfolgungen stammt der Spruch des Nehoraj[45], der alle Berufe der Welt fahren lassen und seinen Sohn nur Tora lehren will, weil sie beisteht in der Zeit der Jugend, und Endziel und Hoffnung gibt für die Zeit des Alters. – Nach dem Tode des Samuel Hakaton halten R. Gamliel II. und R. Elasar ben Asarja[46] eine Rede über die Einmaligkeit und Unersetzlichkeit des Gelehrten: »Könige sterben und lassen die Kronen ihren Söhnen zurück, Reiche sterben und lassen den Reichtum ihren Söhnen zurück; Samuel Hakaton hat alle Herrlichkeiten der Welt genommen und ist gegangen«. – Wir sehen an diesem Beispiel, wie die Bedeutung dieses Neuen immer im Angesichte des Königreiches Gottes und seiner Einrichtungen beurteilt wird, und dies ist entscheidend, weil dieser im weitesten Sinne politische Gesichtspunkt jenen Rückzug aus der Zeitgeschichte und die Besinnung auf die außerpolitischen Faktoren rechtfertigt, es begründet aber auch seinen Willen zur Geschichte. Denn es geht in der Geschichte um die »Politik« des Reiches Gottes. Das Reich der Gegenwart aber, Rom, wird von jener, in der Geschichte sich verwirklichenden Reich-Gottes-Idee aus beurteilt, was, wie wir gesehen haben[47], in der Lehre des R. Meir Ausdruck gefunden hat: Rom wird einst das Königtum seinem wahren Besitzer zurückgeben.

Für die von ihm behandelte Zeit erkennt Wilhelm Bousset im Religionsgesetz und Gerichtsgedanken »die Summa der jüdischen

[42] b. Baba kamma 38a. – [43] Koh. r. zu 7, 1. – [44] Sifre zu Num. 18, 20; § 119. – [45] Tos. Kidd. 5, 16. – [46] Semachot VIII. – [47] s. S. 30f.

Frömmigkeit«[48]. Die Zeit der Tannaiten, die die Verwirklichung der messianischen Hoffnungen innerhalb des Bezirkes der Geschichte erwartet und dem Gerichtsgedanken seine geschichtsverneinende Tendenz nimmt, stiftet als Grundlage der Frömmigkeit: Gesetz und Geschichte. Zwischen beiden besteht ein Zusammenhang, der hier nicht aufgewiesen werden kann, aber angedeutet werden muß. Für die Zeit nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil hat August von Gall[49] gezeigt, wie die Hoffnung auf das kommende Reich Gottes mit der Ausbildung der Gesetzesreligion und der Kodifikation ihrer Einrichtungen zusammenhängt[50]. Für die Lehre der Tannaiten ergibt sich zusammenfassend folgendes: Es wird versucht, die Geschichte als den Raum der Planverwirklichung Gottes zu retten. Die Herrschaft des Menschen, die in der Zeitgeschichte ihre heilloseste Form angenommen hatte, erweist sich gegenüber der Herrschaft Gottes, die in der Vergangenheit waltend aufgewiesen wird, als nur scheinbar und vorläufig. Das Königtum Gottes, dessen Durchsetzung sich die Zeitgeschichte entgegenstellt, findet sein Reich in dem gleichsam privaten Raum des menschlichen Lebens. Die Halacha erscheint demnach als die Verfassung eines Bezirkes, der sich ganz und gar zum Königtum Gottes bekennt und sich als die Keimzelle des messianischen Reiches ansieht. Daraus erklärt sich die große Bedeutung, die die Halacha und der Gedankenkreis des gesetzlichen Lebens für die Interpretation der Geschichte gewinnt und die sehr häufig zu einer Gleichstellung von Gesetzeserfüllung und Planerfüllung führt, die sonst unverständlich bleiben müßte.

Somit stellt das Gesetz einen, wenn auch sehr engen, so doch geschichtlichen Raum für die Verwirklichung der Beziehung zwischen Mensch und Gott dar. Wo aber diese Verwirklichung ohne Bezug auf den breiten, weltumfassenden, in der Geschichte sich erfüllenden Plan blieb, da mußte das Gesetz Formalcharakter annehmen. Die Wechselwirkung zwischen Gesetz und Geschichte sicherte der Aktivierung der letzteren ihre Möglichkeit und bewahrte sie davor, in Romantik zu verfallen.

[48] Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen 1926; S. 202. – [49] Basileia tou theou, Heidelberg 1926; S. 197 f. – [50] Vgl. auch ebd. S. 200 zum Gesetzesentwurf Ezechiels.

## II. DIE HISTORISIERUNG DES UNGESCHICHTLICHEN

### 1. Die Historisierung als Denkform im Alten Testament und bei den Tannaiten

Der Gegensatz zwischen einem neuen Denken und der Stufe, die es überwunden hat, pflegte sich da, wo die Vergangenheit zwar ohne konkrete Bedeutung für die Gegenwart war, aber doch wichtig genug, daß man zu ihr Stellung nehmen mußte, in der Denkform der Allegorie auszuwirken. Die Gestalten und Ereignisse der Vergangenheit verlieren hier ihre Wirklichkeit und werden nur ein Ausdruck für die Begriffe des gewandelten Denkens. Darum finden wir die Allegorie als eine Denkform bei den Völkern, die ihre Vergangenheit vor der Gegenwart rechtfertigen wollen. Dies trifft auch für die jüdisch-alexandrinische Allegorie zu, und hier kann Edmund Steins Bezeichnung der Allegorie als Versetzung der Gestalten in die »ideale Höhe« übernommen werden[1].

Die Behandlung der Geschichte bei den Tannaiten entspricht einer völlig andern Lage. Hier geht es gerade um die Wirklichkeit der historischen Personen und Ereignisse, um ihr konkretes Zeugnis für den Plan, der dem Weltgeschehen zugrunde liegt und für seine Verwirklichung. An anderer Stelle versuchen wir zu zeigen, wie auch die Umdeutung der Geschichte nicht ihre Entwirklichung zum Ziele hat, sondern die Einordnung des Geschehens in die Geschichtswirklichkeit. Schon darum geht es nicht an, bei der auch von Stein so genannten »historisierenden Agada« von einer Tendenz zu sprechen, die Gestalten in die »ideale Ferne« zu entrücken; die »legendarischen Zutaten«[2] erweisen sich als Motive der religiösen Lehre, deren Durch-

[1] Vgl. dazu E. Stein, Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 51). – [2] Die drei Zitate: ebd. S. 15.

setzung in der Geschichte aufgewiesen wird; gerade an dem Maße der Durchsetzung wird ihre Wirklichkeit erkannt[3]. Darum kann nur mit aller Vorsicht und nur bei der Bestimmung der Entwicklung, von der Agada als der Vorstufe der ethischen Allegorie[4] gesprochen werden; für die ausgeprägten Gestalten muß mit Bestimmtheit ihr Gegensatz behauptet werden.

Deutlich wird dies, wenn wir uns jenen Vorgang innerhalb der tannaitischen Geschichtsbetrachtung vergegenwärtigen, den wir, in Anlehnung an schon vorhandene Terminologie, Historisierung nennen wollen. Wählen wir ein Beispiel: Die Vorstellung, daß beim Zug durchs Schilfmeer die Kinder und die Säuglinge im Angesichte der Schechina den Lobpreis Gottes anstimmten[5], wird von R. Jose Haglili[6] zum Inhalt des Psalmwortes[7]: »Aus dem Munde der Kinder und der Säuglinge hast du dir Macht gegründet« gemacht. Oder in dem Satze[8]: »Das Schwert zücken die Frevler, sie spannen ihren Bogen, den Armen und Elenden zu Fall zu bringen, niederzumetzeln die geraden Weges sind«, bezieht R. Elieser ben Hyrkanos[9] »die Frevler« auf Amrafel und seine Genossen, »den Armen und Elenden« auf Lot, »den geraden Weges« auf Abraham. Wir sehen, wie allgemein gefaßte Texte von den Tannaiten mit einem historischen Inhalt erfüllt werden; ein seinem Charakter nach außerhistorischer Ausspruch wird in den Geschichtsraum gestellt. Die Auffassung, die den biblischen Text als Stütze und Beleg ansehen will, trifft nur da zu, wo es sich um eine »Bekräftigung« einer nachbiblischen Lehre durch die Bibel handelt (welche Erscheinung wir aber auch als zum tannaitischen Geschichtsbegriff gehörig betrachten), nicht

[3] Der Einseitigkeit der Behandlung biblischer Gestalten im jüdischen Hellenismus, der die guten wie die bösen als Typen verabsolutiert (S. 18) und also ihre Lebensferne bewirkt, steht die tannaitische Geschichtslehre entgegen, die natürlich auch die Typisierung kennt, aber an den gleichen Personen, eben in Wirklichkeitsnähe, die Zwieseitigkeit und den Kampf der Eigenschaften darstellt. – [4] Stein, S. 16. – [5] Ex. 15, 2. – [6] b. Sota 30b; ähnlich R. Jehuda Hanassi, Mech. zu 15, 1; 35b. – [7] Ps. 8, 3. – [8] Ps. 37, 14. – [9] Gen. r. 42.

aber, wo ein außerhistorischer biblischer Ausspruch mit einem in der Bibel berichteten Geschichtsereignis selbst durchsetzt wird. Dieser Vorgang kann nur von der Bedeutung aus verstanden werden, die die Geschichte für den Tannaiten hat: Da sie der Raum ist, in dem sich der göttliche Plan verwirklicht, ist alles, was nicht in Beziehung zu ihr steht, noch unwirklich. Im hermeneutischen System finden wir die Methode der Zusammenstellung von Versen aus den drei Teilen des Alten Testamentes. Sie ist nach Wilhelm Bacher[10] entstanden aus einem Bewußtsein der »Einheit der Heiligen Schrift, der inhaltlichen Zusammengehörigkeit ihrer Teile«. Zu diesem wichtigen formalen Gesichtspunkt darf vielleicht, ihn erläuternd, folgende Erwägung treten: Eine solche Aneinanderreihung geht gewöhnlich von einer Pentateuchstelle, also von einer historischen Stelle aus, und sucht ihre »Parallelen« bei den Propheten und Hagiographen, also in meist außerhistorischen Schriften. Die Tendenz ist also wohl meistens, die ihrem Wesen nach außergeschichtlichen oder geschichtlich nicht gebundenen Schriften zu historisieren. Somit bedeutet die »Zusammengehörigkeit«: die Zugehörigkeit aller, auch der nichtgeschichtlichen Teile der Schrift zur Geschichte. Vielleicht mag auch in dieser Form der Exegese eine innere Polemik gegen Strömungen der Zeit gesehen werden, die gerade von prophetischen oder hagiographischen Stellen des Alten Testamentes aus eine geschichtsentwertende und um diesen Preis endzeitbezogene Lehre begründen.

Für den Tannaiten gibt es keine historisch neutralen Bezirke. Die Verwurzelung in der Zeit, die beim Gesetz ganz selbstverständlich ist, wird bei den anderen Gebieten durch die Historisierung vollzogen. Das deutlichste Beispiel dafür ist die Historisierung des Hohenliedes, in dem die ihrem Charakter nach außerhistorische Beziehung der Liebenden in eine historische Beziehung umgewandelt wird. Auch das Zeitlose muß die Form der Zeit annehmen, um wirksam zu werden. Die Allegorie muß das Geschichtliche an den Erscheinungen beseitigen, um

[10] Die Proömie der alten jüdischen Homilie (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, Heft 12), S. 12.

zur Wirklichkeit vorzustoßen. Die Lehre der Tannaiten muß ihren Ort in der Geschichte finden, um die Wirklichkeit zu finden; es gibt für sie keine Wirklichkeit, die nicht Geschichtswirklichkeit wäre.

In einer Charakteristik des Glaubens- und Geschichtsbegriffs im Alten Testament spricht Artur Weiser[11] von der Historisierung als von einem bedeutsamen Vorgang in der biblischen Geschichtslehre. Mit diesem Begriff soll das von uns für die Tannaiten Angenommene verglichen, beziehungsweise gegen ihn abgegrenzt werden. Die Aneignung von außerisraelitischen Lehren und Einrichtungen geschieht nach Weiser durch die Umdeutung in die Geschichte[12]. Erst als Faktum der Geschichte wird das Fremde dem biblischen Denken, das ein Denken »in Form der Geschichte« ist, zugänglich. So konnte der Mythus, der an sich der alttestamentlichen Religion fremd ist, erst durch seine Einverwebung in die Geschichte aufgenommen werden. Schöpfungsmythen etwa[13] wurden also, gleichsam erst durch ihre Übersetzung in Geschichte, bedeutsam. Die merkwürdige Erzählung von den Engelehen[14] verliert ihr mythologisches Gepräge und erhält, als ein Beispiel der verdorbenen Menschheit, vor dem Sintflutbericht ihren historischen Sinn[15]. Märchenmotive, an sich dem Alten Testament fremd, erhalten ihren Sinn nur durch eine historische Situation, zu deren Verdeutlichung sie dienen[16]. Ähnlich ist es bei der Übernahme nichtisraelitischer Kultüberlieferungen, die erst durch die Umgestaltung zu einem Bestandteil der israelitischen Geschichte, durch ihre Verankerung in der eigenen Geschichtstradition ihre Berechtigung nachweisen wollen oder sie empfangen[17]. Auch die Inbeziehungsetzung aller

[11] Glaube und Geschichte im Alten Testament (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 4. Folge, Heft 4). – [12] Ebd. S. 22 f. – [13] Ebd. S. 26. – [14] Gen. 6, 1–4. – [15] Weiser, S. 27. – [16] Ebd. S. 32 f. Vgl. die Werbung des Dornstrauchs II. Kön. 14, 9; die Jotamfabel Ri. 9, 8–15; die Speisung Elias durch die Raben I. Kön. 17, 4. – [17] Weiser, S. 37. – Vgl. den Versuch, für das goldene Kalb und den Stierdienst Jerobeams die Ermächtigung durch den historischen Bezug auf den Auszug aus Ägypten Ex. 32 und I. Kön. 12 zu erbringen.

Gesetzesüberlieferungen mit der mosaischen Zeit (was auch in der tannaitischen Lehre von größter Bedeutung ist), erklärt sich aus jenem Denken, das vornehmlich historisch gerichtet ist[18]. – Vergleichen wir dieses Denken mit dem tannaitischen, so ergibt sich ein gleiches Ernstnehmen der Geschichte. Nur, daß die Historisierung innerhalb der tannaitischen Geschichtslehre nicht am fremden Gut vollzogen wird, sondern am eigensten, indem es in den historischen Zusammenhang eingereiht wird, wo es einzig seinen Sinn erhält als innerhalb des göttlichen Planes, der allem Geschehen zugrunde liegt.

Neben die Beispiele der Historisierung außerhistorischer Texte, die wir in der Hauptsache bringen werden, tritt die Historisierung historischer Texte, die wir nicht als solche, im besonderen Zusammenhange, anführen werden, auf die wir aber besonders hinweisen möchten. Den Ausgangspunkt bildet hier nicht ein allgemeiner Text, der mit Geschichte erfüllt wird, sondern ein bereits geschichtlicher Text, dessen Inhalt aber vor einem neuen geschichtlichen Inhalt zurücktritt. Der verdrängte historische Inhalt muß natürlicherweise der deutenden Zeit entweder nicht mehr wichtig gewesen sein, so daß sie nach der Ablösung des eigentlich Gemeinten einen neutralen Text herstellen konnte, den sie historisieren durfte, oder sie war sich des Historischen der behandelten Texte nicht mehr bewußt, so daß der Text für die Deutung gleichsam wieder frei war. In der Tat finden wir, daß die hier verwendeten Schriftstellen auch uns heute meist unverständlich sind, und manches berechtigt uns zu der Annahme, daß ihr eigentlicher Sinn schon den Tannaiten dunkel war. Dem gegenüber sind die Ereignisse, die zur Deutung dieser Stellen verwendet werden, also die historisierenden Ereignisse, zum größten Teil jene, die im Vordergrund des historischen Bewußtseins und des historischen Interesses der Zeit standen. Dies sind, wie wir schon gesehen haben, die Auszugsgeschichte und die Wüstenwanderung, daneben, seltener, Personen und Ereignisse, die für das Lehrsystem der Tannaiten von Bedeutung waren.

[18] Weiser, S. 43.

## 2. Beispiele für die Historisierung außerhistorischer Texte mit Ausnahme des Hohenliedes

*Die Urzeit.* »Das Steigen des Ozeans, der ein Drittel der Welt überschwemmte«, als Strafe für die Entweihung des Gottesnamens in den Zeiten des Enosch[19], wird von R. Jose ben Chalafta[20] aus Amos 5, 8 verstanden: »Er ruft die Wasser des Meeres herbei und gießt sie über die Erde aus.« – Die Vorstellung von den sieben Tagen vor der Sintflut als einer Trauerzeit um Metusalem wird noch um den Gedanken ergänzt, daß Gott jener Zeit reiche Helligkeit zuteilte; das liest R. Nehemia[21] aus Jes. 30, 26. – Zur Historisierung führt die Frage nach dem Grunde des Untergangs des Sintflutgeschlechtes; aus Hiob 24, 20 folgert R. Akiba[22]: »Sie vergaßen das Erbarmen gegen die Geschöpfe, also vergaß Gott das Erbarmen gegen sie.«

*Zur Erzvätergeschichte.* Im ersten Abschnitt[23] erwähnten wir die Historisierung von Ps. 37, 14 durch R. Elieser ben Hyrkanos. – In Jes. 41, 2 wird zur handelnden Person Abraham gemacht und R. Jehuda ben Ilaj und R. Nehemia erwägen, ob der von Abraham geworfene Staub sich zu Schwertern verwandelte, oder, ob die auf Abraham geworfenen Schwerter sich in Staub verwandelten[24]. – Daß Abraham das Hohepriestertum in alle Dauer verliehen wurde, nachdem Malkizedek seiner unwürdig geworden war, sieht R. Ismael in Ps. 10, 1 ausgedrückt[25]. – Der oft historisierte Ps. 8 wird als ganzer von R. Simon ben Menasja[26] auf die Opferung Isaaks bezogen. – »Die Sünde gegen seine Mutter«, von der Ps. 109, 14 spricht, wird von R. Jehuda ben Ilaj und R. Nehemia[27] auf Esau bezogen; beide erklären die Sünde verschieden, Jehuda aber im Anschluß an Am. 1, 11, welche Stelle sich gegen Edom richtet. – Jer. 30, 10: Hier wird »Jakob und Israel« von R. Meir[28] auf den Stamm-

[19] Gen. 4, 26. – [20] Mech. zu 20, 3; 67b. – [21] Gen. r. 3. – [22] Gen. r. 33. – [23] s. S. 46. – [24] Gen. r. 43. – [25] b. Ned. 32b. – [26] Tosefta Sota 6, 5. – [27] Pes. ed. Buber 23a f. – [28] Ebd. 151a.

vater bezogen; »Fürchte dich nicht«, ruft ihm Gott zu, da er sich fürchtet, den Völkern gleich »die Himmelsleiter« zu ersteigen, um nicht dem gleichen Schicksale wie die Völker zu verfallen und wieder herabsteigen zu müssen[29]. – Hiob 6, 14 wird von Abba dem Priester aus Bardalja[30] auf Jakob bezogen, dessen ungütiges Verhalten gegen seinen Bruder Anlaß der Ereignisse von Gen. 34 wurde. – Der Gedanke, daß auf das Verdienst der Jakobssöhne hin das Meer sich spaltete, wird von R. Elasar ben Jehuda aus Hab. 3, 14 abgeleitet[31].

*Der Auszug aus Ägypten.* »Man stürzt ihn ins Schwert, Anteil der Schakale werden sie.«[32] Historisierung durch R. Elasar ben Simon[33]: Die Ägypter suchen nach einem Mittel der Bedrängung, das sich nicht in eine Strafe gegen sie umwandeln könnte; denn Gott straft »Maß gegen Maß«: sie wählen das Wasser, weil Gott eine Flut nie wieder zu bringen versprochen hatte[34]. Gott aber durchkreuzt ihre Überlegungen und »stürzt« sie in die Flut. – »Hat er es denn geschlagen, wie der geschlagen ward, der es schlug?«[35] Historisierung durch R. Jehuda ben Ilaj und R. Nehemia[36]: Der Stab, mit dem die Ägypter Israel schlugen, wendet sich gegen sie selbst, das Schwert, das Israel geschlagen hat, richtet sich gegen Ägypten. – »Er führt Gefangene in Glück heraus«[37]. Historisierung durch R. Natan[38]: Der Auszug stiftet in Israel Jubel[39], bei den Ägyptern Trauer[40]. – »Dein, Ewiger, ist die Größe, die Macht und der Ruhm«[41]. R. Akiba[42] denkt hier, neben anderen großen Ereignissen, an den Auszug aus Ägypten. – »Die Lügen«, die Israel gegen Gott redet, obwohl er

[29] s. S. 31. – [30] Gen. r. 76. – [31] Mech. zu 14, 15; 29b. – [32] Ps. 63, 11. – [33] Ct. r. zu 2, 15, indem unter den »Füchsen« die Ägypter verstanden werden. – [34] Gen. 8, 21. – [35] Jes. 27, 7. – [36] Pes. ed. Buber 81b. – [37] Ps. 68, 7. »Bakoscharot« wird für die Deutung zerlegt: Bechi – Schirot. – [38] Mech. zu 13, 4; 19b. – [39] Schirot; dazu Historisierung von Ps. 118, 15. – [40] Bechi; vgl. Num. 33, 4. – Eine andere Deutung dieser Stelle durch R. Natan (ebd.) hebt das Werk der frommen Frauen (Kescherot) hervor. – [41] I. Chr. 29, 11. – [42] b. Ber. 58a.

sie erlöst[43], werden von R. Akiba auf die Ägyptengeschichte bezogen: »Nicht mit uns hatte Gott sich beschäftigt, sondern mit sich selbst; sich hatte er erlöst, nicht uns«.[44] –

*Der Zug durchs Meer*. Hab. 3, 14 wird von R. Elasar ben Jehuda[45] auf die Jakobssöhne gedeutet, auf deren Verdienst hin der Durchzug erfolgen konnte. – Die Frage Gottes Ex. 14,15 wird von R. Simon ben Jochaj[46] durch Jer. 31, 34 erweitert und im Sinne der göttlichen Vorsehung näher bestimmt. – Nach R. Jehuda ben Ilaj[47] wird das mutige Vorgehen des Nachson ben Amminadab, des Stammfürsten Judas, der den anderen Stämmen voran sich ins Meer wagte, was aus Ps. 69, 2 gelesen wird, von Gott dem untätigen Verhalten Moses entgegengestellt. – Ps. 68, 28 wird von R. Meir[48] auf den Streit der Stämme um den Vortritt beim Zug durchs Meer bezogen; Benjamin erweist sich als der Mutigste, er steigt ins Meer[49] und wird von dem Stammfürsten Judas mit Steinen beworfen[50].

*Zur Mosesgeschichte*. Historisiert und auf Moses bezogen wird von R. Jehuda ben Ilaj und R. Nehemia Prov. 22, 29: Jehuda versteht unter dem »König« Pharao, unter dem »Dunklen« Jetro, Nehemia unter dem »König« Gott, unter dem »Dunklen« Pharao; nach beiden aber ist unter »Mann« Moses zu verstehen[51]. – Der Grund, weshalb Moses sechs Tage warten mußte, bevor am siebenten Gott ihn rief[52], wird von R. Matja ben Charasch[53] aus Ps. 2, 11 erschlossen: die Tora sollte ihm gegeben werden in Furcht, in Zittern und Erbeben.

*Die Offenbarung*. Jes. 45, 19 wird von R. Jose ben Chalafta[54] auf die Offenbarung bezogen, die »nicht im Verborgenen« geschah und der die Mannaspende voranging: »Noch bevor ich euch

[43] Hosea 7, 13. – [44] Ex. r. 42. – [45] Mech. zu 14, 15; 29 b. – [46] Ebd. – [47] Mech. zu 14, 22; 31b. – [48] Mech. zu 14, 22; 31a. – [49] Radam. – [50] Regamatam. – [51] Tanchuma ed. Buber, Waera § 17. Der Vers wird auch auf andere Gestalten bezogen. – [52] Ex. 24, 16. – [53] Abot de R. Natan 1 (S. 1). – [54] Mech. zu 19, 2; 62a.

die Gebote gab, gab ich euch den Lohn für sie.«[55] – Ps. 105, 8 wird von R. Elieser ben Jose Haglili[56] auf die Offenbarung bezogen: Tausend Geschlechter sollten der Offenbarung vorangehen, 974 aber wurden noch vor der Schöpfung vernichtet. – Dem gleichen Gedanken dient die Historisierung von Hab. 3, 6[57]: Gott »maß die Erde« und erwählte Israel aus den Völkern, das Geschlecht der Wüste aus allen Geschlechtern, Sinai aus allen Bergen[58]. – Ps. 68, 17 wird von R. Jose Haglili[59] auf die Berge Tabor und Karmel bezogen, die »in der Stunde, da Gott kam, um am Sinai die Tora zu geben, gekommen waren und mit dem erwählten Berge wetteiferten«. Der für die Lehre der Tannaiten wichtige Gedanke, daß die Offenbarung allen Völkern verständlich und zugänglich war, wird als der historische Hintergrund für Ps. 29, 9 von R. Elasar aus Modiim[60] angenommen. Die Völker, besorgt, Gott bringe eine Sintflut über die Welt, belehrt Bileam, daß »Gott seinem Volke Macht gibt«, woraufhin die Völker Israel zurufen: »Gott segne sein Volk mit Frieden«. – Ps. 8, 3, den wir schon auf den Zug durchs Meer bezogen gesehen haben, wird von R. Meir[61] auf die Kinder bezogen, die Gott bei der Offenbarung als »gute Bürgen« dafür, daß Israel die Tora erfüllen wird, annimmt und auf die er »die Macht gründet«. – Der Ruhm Gottes I. Chr. 29, 11 wird von R. Akiba[62] auf historische Ereignisse bezogen, darunter auch auf die Offenbarung.

*Zur Wüstengeschichte.* Prov. 9, 1 ff. wird von Bar Kappara[63] als ein Hinweis auf die Wüstenzeit verstanden als auf die Geschichte einer Erhebung Israels durch Gott und den Abfall Israels

[55] Beachte den Unterschied: Nach der biblischen Erzählung sendet Gott das Manna, »damit sie erkennen, daß ich es bin, der euch aus Ägypten geführt hat« (Ex. 16, 6), und damit sie dankbar wahrnehmen, daß Gott ihr Gemurre erhört hat (v. 7 f.); nach der Agada: »ein Lohn für Gebote«, die sie noch gar nicht empfangen haben. – [56] Gen. r. 28. – [57] R. Simon ben Jochaj, Lev. r. 19. – [58] Jerusalem aus allen Städten, Palästina aus allen Ländern. – [59] Gen. r. 99, mit Heranziehung von Jer. 46, 18. – [60] Mech. zu 18, 1; 57a. – [61] Ct. r. zu 1, 4; s. S. 121. – [62] b. Ber. 58a. – [63] Lev. r. 11.

am goldenen Kalbe[64]. – »Das zweite Mal«, von dem Maleachi spricht[65], veranlaßt R. Jehuda Hanassi[66] an das erste Mal zu denken; er fügt die Erinnerung an die Zeit Moses in die Maleachirede ein. – »Die drei Hirten«, von denen Sacharja spricht[67], sind nach R. Simon ben Jochaj[68] Bezeichnung für Moses, Aron und Mirjam, die alle in einer Zeitspanne dahingegangen sind.

*Richter- und Königszeit.* Unter dem »einen Tag«, den Ps. 139, 16 hervorhebt, versteht R. Elieser ben Hyrkanos »den Tag des Sisra, den Tag des Sanherib, den Tag von Gog«[69]. – Auf die Niederlage Goliats wird von R. Jehuda Hanassi[70] Hiob 40, 13 bezogen: »Verbirg sie allesamt im Staube.« – Das Heiligtum erscheint als Motiv in der Deutung des R. Akiba zu I. Chr. 29, 11[71]. Ps. 68, 17 bezieht R. Akiba[72] auf den Wetteifer der Stämme, von denen jeder sein Gebiet fürs Heiligtum hergeben wollte; Gott wählte Benjamins Land, weil er am Verkaufe Josefs unbeteiligt war, wie der Berg Sinai frei von Götzendienst war vor allen Bergen. – Prov. 29, 9 wird von R. Simon ben Jochaj auf die Könige Ahas und Amazja bezogen. Über den ersten »zürnte« Gott und gab ihn in die Hand der Könige von Damaskus; er nahm ihre Götter an. Dem Amazja war er »freundlich« und gab die Könige von Edom in seine Hand; er brachte ihre Götter mit und warf sich vor ihnen hin[73]. – »Mit dem König bei seinem Werk«[74]: R. Jehuda ben Ilaj bezieht es auf Jojada, der sich dem König Joas anschloß, um den Schaden am Heiligtum auszubessern; R. Nehemia auf die Propheten Jeremia und Ezechiel, die zu Gott beteten, daß das Heiligtum nicht zerstört werde[75]. – Auf

[64] Vgl. noch R. Jehuda b. Ilaj, ausgehend von Micha 2, 8; Ex. r. 42; s. S. 36. – [65] Mal. 2, 13. – [66] Sifra zu 18, 2; 85d. – [67] Sach. 11, 8. – [68] Sifra zu Dtn. 31, 14; § 304f. Ähnlich R. Jose b. Jehuda, Tosefta Sota 11, 10. – [69] Pes. ed. Friedm. 23; 115a. – [70] Ct. r. zu 4, 3. – [71] b. Ber. 58a. Ebenso R. Simon ben Jochaj in der Historisierung von Hab. 3, 6; s. S. 53. Neben dem Bezug aufs Heiligtum erscheint bei beiden der auf Jerusalem. – [72] Gen. r. 99; vgl. die Deutung des R. Jose Haglili, S. 53. – [73] b. Sanh. 103a. Beispiel einer von Deutung überwucherten Historisierung. – [74] I. Chr. 4, 23. – [75] Rut r. 2.

den König Hiskia und seine Zeit bezieht Bar Kappara[76] Jes. 24, 16: Die Erde wollte ein Lied an Hiskias Stelle anstimmen, damit er dem Sänger David nicht nachstehe und so würdig werde, Messias zu sein. – In den zuströmenden Ägyptern, Äthiopiern und Sabäern, die zu Israel sprechen: »Nur in dir ist Gottheit«[77], werden von R. Jose ben Chalafta[78] Pharao und Tirhaka gesehen, die dem König Hiskia zu Hilfe kamen als Sanherib ihn bekämpfte.

## 3. Beispiele für die Historisierung des Hohenliedes

In den Gesprächen des Hohenliedes sah man den Ausdruck der Beziehung zwischen Gott und Israel. Dieses Zwiegespräch aber, und damit wiederholen wir ein bereits Festgestelltes, wurde nicht als jenseits der Zeit sich ereignend gesehen, sondern es wurde in die Geschichte eingeordnet. So wurden die historischen Ereignisse, in denen die Tannaiten den Ausdruck dieser Beziehung sahen, zur Historisierung des Hohenliedes verwandt; es sind im großen und ganzen die auch sonst zur Historisierung verwandten Ereignisse.

*Abraham*. Die Beziehung auf Abraham wird in der vielgedeuteten Stelle Ct. 1, 12 gesehen: »Als noch der König der Könige, der Heilige, gesegnet sei Er, in seiner Umgebung war, in der Wölbung, stieg Michael der große Fürst vom Himmel herab und rettete Abraham unseren Vater aus dem Feuerofen.«[79] – Abrahams Wirken in der Welt wird in einer Deutung zu Ct. 8, 8 ausgesprochen gefunden: »Er hatte alle vereinigt, die in die Welt kommen, wie einer, der einen Riß vernäht«.[80]

*Der Auszug aus Ägypten und der Zug durchs Meer*. Der Vorwurf Moses, dem seine eigenen Brüder den Kampf für die Gerech-

[76] b. Sanh. 94a. – [77] Jes. 45, 14. – [78] Ct. r. zu 4, 8; s. Bacher, Tannaiten II. S. 181, Anm. 5. – [79] R. Elasar b. Jakob; Ct. r. z. St. – [80] Bar Kappara; Ct. r. z. St.; Gen. r. 39.

tigkeit unmöglich machen und der darum fliehen muß und für das Recht der Töchter Jetros kämpft, findet R. Meir[81] in Ct. 1, 6 ausgedrückt. – In einer Deutung zu Ct. 3, 9: Wie ein König, der mit seiner Tochter in ihrer Kindheit auf offenem Markte spricht, mit der erwachsenen aber in einem Pavillon sich unterreden möchte, – so werden Ägypten und das Meer als die Stätten der Jugend Israels angesehen, bis das Wüstenheiligtum die bleibende Wohnung für Begegnung und Zwiegespräch mit Gott wird[82]. – Als Israel Moses, der die Befreiung verkündet, das Gotteswort an Abraham über die vierhundertjährige Dienstbarkeit im fremden Lande entgegenhält[83], an der Erlösung zweifelnd, spricht Moses – so wird Ct. 2, 8 gedeutet – : »Da Gott eure Erlösung begehrt, schaut er nicht auf eure Berechnungen, sondern ‚er überspringt die Berge' – das sind die Endberechnungen«. Nach anderer Deutung sind es die bösen Taten, über die Gott hinwegsieht, indem er die Frommen und ihre Taten anschaut[84]. – Einen direkten Bezug auf die Auszugsgeschichte, ohne Einbau neuer Motive, sieht eine Deutung, die Ex. 12, 13 mit Ct. 2, 8 in Zusammenhang bringt[85]. – Ct. 1, 7 wird auf die Situation vor dem Auszug gedeutet, in der sich Moses um die rechte Nahrung für die Schwächlichen im Volke sorgt[86]. – Die Rache Gottes an den Ägyptern, deren schlaue Pläne er durchkreuzt, wird in einer Deutung zu Ct. 2, 15 beschrieben[87]. – Die »Wandlung des Herzens« bei Pharao[88] wird als Deutung zu Ct. 4, 13 durch ein Gleichnis zu ergründen gesucht[89]. – Von Ct. 1, 9 aus wird auf das Gesetz hingewiesen, dessen Erfüllung Israel aus Ägypten zu retten half[90], von Ct. 4, 12 aus auf die Keuschheit[91]. – Von Angesicht zu Angesicht stand Israel seinem Gotte am Meere gegenüber; so wird Ct. 2, 14 in die Auszugsgeschichte eingedeutet[92].

[81] Ct. r. z. St. – [82] R. Jehuda b. Ilaj; Ct. r. z. St.; Pes. ed. Buber 2a; vgl. Num. r. 12. – [83] Gen. 15, 13. – [84] R. Jehuda ben Ilaj und R. Nehemia; Ct. r. z. St.; Pes. ed. Buber 47a f. – [85] R. Josia; Mech. z. St.; 8a. – [86] R. Nehoraj; Ex. r. 3. – [87] R. Elasar b. Simon; Ct. r. z. St.; s. auch S. 51. – [88] Ex. 14, 5. – [89] R. Jose Haglili; Mech. z. St.; 26b f. – [90] R. Akiba; Mech. zu 14, 29; 33a. – [91] R. Natan; Ct. r. z. St.; Mech. zu 12, 6; 5a. – [92] R. Elieser b. Hyrkanos; Ct. r. z. St.

*Die Offenbarung.* Die Wendung in der Erlösungsgeschichte, die die Offenbarung brachte, sieht eine Deutung[93] in Ct. 1, 12 ausgedrückt, und Ct. 2, 14 wird als Ansprache Gottes am Meere, beziehungsweise bei der Offenbarung, angesehen[94]. – Das Verlangen, mit dem das Volk der Offenbarung entgegengeht, findet R. Simon ben Jochaj[95] in Ct. 1, 2 ausgedrückt, welcher Spruch die unbestimmte »Rede des Volkes«[96] verdeutlichen soll: »Die Herrlichkeit unseres Königs wollen wir schauen.« – Die gleiche Stelle deutet R. Jehuda ben Ilaj auf die Ereignisse bei der Offenbarung, auf die Einsicht, die die Israeliten mit den ersten Gebotsworten empfingen, auf das Entschwinden der Lehre, das mit ihrer Bitte Dtn. 5, 22 eintrat, auf das erneute Verlangen nach unmittelbarer Gottesrede und auf die göttliche Antwort, daß das heute Unmögliche in der Zukunft Erfüllung finden wird. R. Nehemia sieht in dem Vers die innere Verwandlung des Volkes ausgedrückt, indem nach dem zweiten Gebotsworte der böse Trieb aus ihren Herzen schwand; mit der Bitte Dtn. 5, 22 wurde er wieder wach, um erst in der Endzeit »einem neuen Herzen und einem neuen Geiste«[97] zu weichen[98]. – Wie die Tafeln des Gesetzes beschaffen waren und wie die Satzungen der Tora auf ihnen Raum fanden, wird in Ct. 5, 14 angedeutet gesehen[99].

*Die Wüstenwanderung.* Den Übergang von der Treue am Sinai zum Abfall beim goldenen Kalbe findet R. Meir[100] in Ct. 1, 12 ausgedrückt. – Von Ct. 2, 4 aus sucht derselbe Lehrer[101] den Grund für die Sünde am goldenen Kalbe zu finden: Durch den »Wein« bekam der böse Trieb Gewalt über mich und ich sprach vom Kalbe: »Diese sind deine Götter, Israel.«[102] – Das Wüstenheiligtum, die einzelnen Diensthandlungen, der Einzug der Schechina, wird zum historischen Inhalt von Ct. 4, 16 gemacht[103]. – Die Verfehlung gegen den göttlichen Bund durch die Aussen-

[93] R. Elieser b. Hyrkanos und R. Akiba; Ct. r. z. St. – [94] Dieselben; Ct. r. z. St. – [95] Ct. r. z. St. – [96] Ex. r. 19, 9. – [97] Ez. 36, 26. – [98] Ct. r. z. St. – [99] Chananja der Neffe des Josua b. Chananja; Ct. r. z. St. – [100] Ct. r. z. St. – [101] Ct. r. z. St. – [102] Ex. 32, 4. – [103] R. Meir; Ct. r. zu 1, 2.

dung der Kundschafter (und später durch den Kälberdienst unter Jerobeam) findet R. Jose ben Chalafta in Ct. 1, 6[104] ausgedrückt.

*Spätzeit und Erlösung.* Die Heiligung Gottes »inmitten der Söhne Israels« haben Chananja, Mischael und Asarja beispielhaft vollzogen; daß sie wie eine Palme gerade blieben, während alles sich vor die Götzen hinwarf, liest R. Ismael aus Ct. 7, 8[106]. – Eine Aussprache zwischen Israel und den Völkern über den Glauben, für den Israel zu sterben bereit ist, über das Wesen ihres Gottes und über die Einsamkeit, in der das Volk den Weg zu ihm geht, findet R. Akiba[107] in dem Gespräch Ct. 5, 9f. ausgedrückt. – Den Übergang aus der Zeitgeschichte in das Reich der Erlösung liest R. Elasar aus Modiim[108] aus Ct. 6, 10. – Israel soll, bevor seine Erlösung kommen kann, von allen siebzig Völkern geknechtet werden. Gott aber, – Historisierung von Ct. 2, 8 – »überspringt die Berge« und bringt die Erlösung, bevor die vom Menschen errechnete Zeit erreicht ist[109]. – Die Erlösten finden, so wird Ct. 7, 5 gedeutet, Jerusalems Gebiet vergrößert, seine Tore stehen in Damaskus[110]. – Von Ct. 1, 8 ausgehend wird gelehrt, daß die Fürsorge Gottes in Entsprechung zu der an dem aus Ägypten ziehenden Volk bewährten, geschehen wird[111].

## 4. Außerhistorischer Text und historisches Ereignis

Zu der echten Historisierung tritt jene Lehrdeutung, die für eine nichthistorische Stelle ein historisches Beispiel aufsucht, oder die ein Ereignis aus der Geschichte zur Konkretisierung einer solchen Stelle anwendet. Auch hier kann das von den Tannaiten aus der

[104] Ct. r. z. St. – [105] Lev. 22, 32. – [106] Sifra zu 18, 5; 86b. – [107] Mech. zu 15, 2; 37a. – [108] Ct. r. z. St. – [109] R. Elieser b. Jakob, Ct. r. z. St.; nach Pes. ed. Buber 47b: R. Elieser b. Jose Haglili. Ähnlich R. Jehuda b. Ilaj u. R. Nehemia über den Auszug aus Ägypten, s. S. 56. – [110] R. Jose Sohn der Damascenerin; Sifra zu Dtn. 1, 1; § 1. – [111] R. Elieser b. Hyrkanos u. R. Akiba; Ct. r. z. St.

Geschichte Gewählte ein Hinweis auf die Ereignisse sein, die im Vordergrunde ihrer historischen Erinnerung standen. Alle Beispiele gehen auf ein eindeutiges Motiv zurück: auf das des Sichtbarwerdens der göttlichen Waltung und auf das der menschlichen Bewährung; so werden historische Zeiten angeführt, die Zeugnisse dieses Sichtbarwerdens darstellen.

Außerdem sei noch auf eine Erscheinung aufmerksam gemacht, die ihrer Form nach innerhalb der Historisierung eine besondere Stelle einnimmt: der Bezug eines nichthistorischen biblischen Textes als Ganzen auf eine historische Situation. Es sind dies vor allem Psalmstücke, die die Tannaiten ansehen als in einer bestimmten Situation und von bestimmten Menschen gesprochen. Die Tendenz ist auch hier klar: es geht um die historische Begründung von außerhistorischen Teilen des Alten Testamentes.

*Historische Beispiele für außerhistorische Texte.* »Die Tage der Urzeit«[112] werden von R. Jehuda Hanassi auf die Tage Noahs präzisiert, »die urersten Jahre«[113] auf die Tage Abels, »da es keinen Götzendienst gab.«[114] – »Mit dem Frommen bist du fromm«[115]: R. Jehuda ben Ilaj weist es an Abraham und den Ereignissen seines Lebens nach, R. Nehemia an Moses und seinem Leben[116]. – R. Jehuda ben Ilaj[117] bezieht Dan. 9, 7 auf den Auszug aus Ägypten: Israel schleppt auf seinem Zuge die Götzen mit; darum ist »dein die Gerechtigkeit und unser die Schande«. – »Die erschreckenden Wirksamkeiten«[118] Gottes werden von R. Elieser ben Jose Haglili[119] an der Ägyptengeschichte verdeutlicht: die dem Tode Preisgegebenen töten ihre Totschläger, die dem Erhängen Preisgegebenen hängen ihre Henker, die dem Versinken Preisgegebenen versenken ihre Versenker. – Der »Segen« des Sabbats[120] findet seinen historischen Ausdruck nach R. Ismael, Akiba, Simon ben Jochaj und Isaak[121] in der Mannaspende,

[112] Mal. 3, 4. – [113] Ebd. – [114] Sifra zu 9, 24; 45c. Lev. r. 7 führt noch einen anonym überlieferten Bezug auf die Zeit Moses und Salomos an. – [115] Ps. 18, 26. – [116] Lev. r. 11. – [117] Pes. ed. Buber 98b f.; vgl. Ex. r. 41. – [118] Ps. 66, 3. – [119] So, nicht R. Jochanan; s. Buber z. St., Pes. 81a. – [120] Ex. 20, 11. – [121] Mech. z. St.; 69b.

die »Heiligung« des Sabbats nach Isaak in der Begebenheit des Holzsammlers[122]. – Auch das Psalmwort: »Du richtest vor mir den Tisch« weist nach Issi ben Akabja[123] ebenfalls auf das Manna hin. – Daß das Gotteswort einem »Schmiedehammer gleicht, der Felsen zerschellt«[124], zeigte sich bei der Offenbarung: Jegliches Wort, das aus dem Munde Gottes kam, teilte sich in siebzig Sprachen[125]. – Die »Erheiligung des Heiligen Jakobs«[126] wird nach R. Jehuda Hanassi[127] an Jetro und Rahab sichtbar, die sich Gott zugewandt haben, »die da hörten und kamen«. – »Zwei sind besser als einer«[128] wird nach R. Jehuda ben Ilaj deutlich an David und Batseba; der »dritte« aber ist der Prophet Natan. R. Nehemia bringt hier das Beispiel von Jojada und Joseba, denen zustimmend das Synhedrium als drittes hinzutrat[129]. – Der Fluch »Ich zerbreche die Hoffart eures Trotzes«[130] erfüllte sich nach R. Akiba an Joab und seinen heldischen Genossen[131]. – Ähnlich sieht R. Jose ben Chalafta[132] Jer. 9, 9 in den 52 Jahren erfüllt, in denen das Land Israel verwüstet war und kein Vogel erschaut wurde. – Chananja, Mischael und Asarja erscheinen bei R. Ismael[133] als Beispiel der Erfüllung der Pflicht, »Gott zu heiligen inmitten der Söhne Israels«[134], ebenso in der obenerwähnten Lehre des R. Jehuda Hanassi zu Jes. 29, 23. – Daß endlich Gott Israel »vorm Antlitz den Feind vertrieb«[135], wird von R. Jehuda Hanassi[136] am Beispiele Hamans gezeigt.

*Der Bezug außerhistorischer Texte auf historische Situationen.* In der Rede des R. Jehuda Hanassi[137] über die Undankbarkeit Israels wird Josef zum Sprecher des jesaianischen Wortes gemacht[138]: »Ver-

[122] Num. 15, 32. – [123] Schocher tob zu 23, 5. (S. 201); Mech. zu 16, 14; 49b (Jssi b. Schammaj). – [124] Jer. 23, 29. – [125] Schule R. Ismaels; b. Sabb. 88b. – [126] Jes. 29, 23. – [127] Ct. r. zu 1, 15. – [128] Koh. 4, 9. – [129] Koh. r. z. St. – [130] Lev. 26, 19. – [131] Sifra z. St. 111d. – [132] Seder olam 27 (S. 123 f); Pes. ed. Buber 113b. – [133] Sifra zu 18, 5; 86b. – [134] Lev. 22, 32. – [135] Dtn. 33, 27. – [136] Ex. r. 38, unter Hinweis auf das Vorkommen des gleichen Wortes in Est. 7, 6. – [137] Pes. ed. Buber 130b. – [138] Jes. 40, 27.

borgen vor Gott ist mein Weg.« – »Die Wahrheit Gottes ist auf ewig«: Beim Zug durchs Meer hoben es die Fische des Meeres zu sprechen an[139]. – Der Segen, den Moses nach der Errichtung des Wüstenheiligtums gesprochen hatte[140] und der mit Dtn. 1, 11 begann, wurde von Israel mit Ps. 90, 17 erwidert[141]. – Als Klage um den Tod Moses sprach Gott Ps. 94, 16; nach anderer Version klagten die Engel, indem sie Jes. 57, 2 sprachen, eine dritte läßt Dtn. 33, 21 von den Engeln und Israel gesprochen werden und die Klage schließen mit Jes. 57, 2[142]. – Den letzten Vers von Ps. 94 läßt R. Jose ben Chalafta[143] die Leviten während der Zerstörung der beiden Heiligtümer sprechen. – Eine Baraita[144] bringt Aussagen verschiedener Tannaiten über die historische Zuordnung von Ps. 113 – 118, besonders von Ps. 115, 1. Nach R. Elieser ben Hyrkanos sprachen es Moses und Israel »in der Stunde, da sie aus dem Meere aufstiegen«; nach R. Jehuda ben Ilaj: Josua und Israel, als die Könige Kanaans gegen sie aufstanden; nach R. Elasar aus Modiim: Debora und Barak, als gegen sie Sisra aufstand; nach R. Elasar ben Asarja: Hiskia und seine Genossenschaft, als gegen sie Sanherib aufstand; nach R. Akiba: Chananja, Mischael und Asarja, als gegen sie Nebukadnezar aufstand; nach R. Jose Haglili: Mordechaj und Ester, als gegen sie Haman aufstand. In all diesen Fällen der Not bitten die Menschen, Gott möge nicht ihretwegen, sondern um seines Namens willen Hilfe schaffen; in allen Fällen antwortet Gott[145]: »Um meinet-, meinetwillen werde ichs tun.«[146]

---

[139] R. Natan; b. Pes. 118b zu Ps. 117, 2. – [140] Ex. 39, 43. – [141] R. Meir; Tos. Men. 7, 8. – [142] R. Jehuda ben Ilaj; b. Sota 13b. Anonym in Sifre zu Dtn. 33, 21, § 355; j. Sota 8b. (Vgl. Bacher, Tannaiten II. S. 215, Anm. 5.) – [143] Seder olam 30 (S. 147 ff); Tos. Taan. 4, 9. – [144] b. Pes. 117a. – [145] Jes. 48, 11. – [146] Nach all diesen historischen Lokalisierungen folgt die Ansicht der Weisen, die diese Psalmen bei jeglicher Not und jeglicher Erlösung von Israel gesprochen wissen wollen.

## III. DIE UMGESTALTUNG DER GESCHICHTE

### 1. Religiöse Interpretation

Bevor wir daran gehen können, zu zeigen, wie Geschichte für die tannaitische Gegenwart bedeutsam wurde und wie die Aktivierung der Geschichte für das religiöse Lehrsystem durchgeführt wurde, muß untersucht werden, von wo aus sich der Zugang zur Geschichte selbst ergab. Natürlich lassen sich die Grenzlinien zwischen den Motiven der Religion, die zur Umdeutung der Geschichte verwandt wurden, und den geschichtlichen Motiven, die zu religiösen Lehren umgewandelt wurden, nicht scharf ziehen. Doch muß auf die Beziehung der Motive zueinander hingewiesen werden. Wir finden, daß auch dort, wo die tannaitische Geschichtslehre sich mit einzelnen Ereignissen oder mit dem Hergang von Geschehnissen beschäftigt, es nie das historische Faktum als solches ist, das seine Heranziehung rechtfertigt. Andererseits werden die religiösen Gedanken selten für sich selbst, also als außergeschichtliche, übergeschichtliche behandelt. Erst die Begegnung von Geschichte und Religion wird den Tannaiten bedeutsam: das Auftreffen des außergeschichtlichen Religiösen auf das historische Faktum. Wo dieses Auftreffen in der Geschichtsdarstellung des Alten Testaments schon offenkundig ist, genügt dem Tannaiten der Hinweis darauf; wo aber diese Verbindung nicht durchgeführt zu sein scheint (oft ist sie es in Wirklichkeit doch), da greift die Geschichtsdeutung ein, um den Eintritt des Ewigen in die Zeit, die Durchsetzung des Göttlichen in der Welt aufzuzeigen. Erst in dieser Verbindung von Religion und Geschichte wird die Vergangenheit für die Gegenwart sinnvoll. Erst die aus den religiösen Voraussetzungen der Gegenwart verstandene Geschichte kann für die religiöse Situation der Tannaiten aktiviert werden. Der Weg von der Religion als Theorie zur Religion als Praxis, von religiöser Vorstellung zur religiösen Wirklichkeit führt über die Geschichte.

Dieser Vorgang wird von einer weitreichenden Tendenz gekreuzt, Teile der Bibel, die nicht unmittelbar religiös bezogen oder

die von der Religion aus unverständlich sind, in die religiöse Welt einzuführen. Als das Mittel, diesen Übergang von dem außerreligiösen in den innerreligiösen Bereich zu vollziehen, erweist sich hier die Interpretation. Wir haben es also gleichsam mit religionsdunklen Stellen zu tun, die zu religionshellen umgestaltet und erhoben werden. – Als Grund, weshalb Moses die Tafeln zerbrochen hat, wird von Jehuda ben Batyra[1] angegeben: »Vom Munde der Allmacht wurde es ihm gesagt« zu tun; dazu wird das Schriftwort angeführt[2]: »Mund zu Mund rede ich mit ihm«. Die Schule Ismaels[3] knüpft die gleiche Umdeutung an das Wort:[4] »Die du zerschlagen hast« an, das also verstanden wird: Recht hast du getan, daß du sie zerschlagen hast. – Aus dem Beispiel dieser Begründung ergibt sich deutlich die Tendenz der Umdeutung ins Religiöse, die das Tun des Menschen in unmittelbare Nähe des göttlichen Befehles rückt. Auch ein so gründlicher Abweg vom Normativen, wie es der Zornesausbruch Moses ist, wird in den Bereich der Religion mit einbezogen. Wenn wir dazu die Begründung des R. Jose Haglili[5] heranziehen, der das Zerbrechen der Tafeln mit der Vernichtung des Ehevertrages vergleicht, die der Abgesandte des Königs vornimmt, der die Braut, nachdem er sie für den König erwählt hat, ihm untreu werden sah, so finden wir hier einen Versuch, durch die Absicht des Führers, das Volk vor Strafe zu retten, sein eigenes Handeln zu rechtfertigen. Auch hier kommt es darauf an, die unbegreifliche und eigentlich außerhalb des Bereiches der Religion vollzogene Tat mit einem religiösen Grunde zu unterbauen.

## 2. Beispiele

Nun soll an einer Epoche, an der des Auszugs aus Ägypten und der Wüstenwanderung, gezeigt werden, wie die historischen Ereignisse, von dem in der tannaitischen Gegenwart aus-

[1] Abot de R. Natan 2 (S. 11). In der gleichen Quelle, anonym, ein ähnlicher Ausspruch, unter Heranziehung von Dtn. 10, 5. – [2] Num. 12, 8. – [3] j. Taan. 22b f.; zur Präzisierung dieser Deutung in nachtannaitischer Zeit vgl. b. Sabb. 87a (R. Simon ben Lakisch). – [4] Ex. 34, 1. – [5] Abot de R. Natan 2 (S. 11).

gereiften Lehrsystem aus, unterbaut wurden. Wir wählen nur einige Motive, die sich mit denen der nächsten Untersuchung berühren, ohne ihre Ergebnisse vorwegzunehmen. Vor allem werden wir das Motiv des Eingreifens Gottes in den menschlichen Bereich beachten, dann die Hinweise auf die unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Mensch; sodann das Motiv der Gläubigkeit, das in verschiedenen Formen in die Geschichte eingebaut wurde, aber auch das des Zweifelns und des Versagens; ferner das Umkehrmotiv und das Dienstmotiv, das Motiv der Gesetzeserfüllung und der Sünde, schließlich das Lehrmotiv.

*Die Anfänge und zur Mosesgeschichte allgemein.* Moses »sah, daß kein Mensch da war«[6]: Umbildung im Sinne des Dienstmotivs: kein Mann, der für Gott eifern würde[7]. – »Gott sah die Söhne Israels, Gott erkannte«[8]: Einführung des Umkehrmotivs: »Er sah«: daß sie Umkehr taten, »er erkannte«: daß sie Umkehr taten.[9] – R. Elasar ben Asarja[10] nennt vier Begebnisse, da Moses Gott um Antwort anging und ihm geantwortet wurde: Zu Ex. 6, 12: Antworte mir, ob du sie erlösest oder nicht; Gott antwortet ihm: 6, 1. Zu Num. 27, 16: Antworte mir, ob du Vorsteher einsetzen wirst oder nicht; Gott antwortete ihm: 27, 18. Zu Dtn. 3, 23: Antworte mir, ob ich das Land betreten werde oder nicht; Gott antwortete ihm: 3, 26. Zu Num. 12,13: Antworte mir, ob du heilen willst oder nicht; Gott antwortet ihm: 13,14. Hier Betonung des Motivs der unmittelbaren Beziehung zwischen Mensch und Gott. – R. Akiba[11] »faßt die drei Dinge zusammen«, mit denen es Moses schwer hatte, bis sie Gott ihm alle mit dem Finger zeigte: den Neumond,[12] die unreinen Tiere[13] und den Leuchter.[14] Hier Einführung des Motivs des Eingreifens Gottes in den menschlichen Bereich. – R. Simon ben Jochaj[15] faßt die drei Abschnitte zusammen, die Moses in der

[6] Ex. 2, 12. – [7] R. Jehuda ben Ilaj, Ex. r. 1. – [8] Ex. 2, 25. – [9] R. Jehuda ben Lakisch, Mech. zu 19, 2; 61b. Vgl. auch Ex. r. 1 z. St. – [10] Sifre zu Num. 12, 13; § 105. – [11] Mech. zu 12, 2; 2b. – [12] Ex. 12, 2; vgl. den ähnlichen Spruch des R. Elasar ben Schammua, Mech. ebd. – [13] Lev. 11, 29. – [14] Num. 8, 4. – [15] Pes. ed. Buber 51b.

Tora schrieb und von denen jeder sechzig Gebote umfaßt; den Abschnitt über das Passahopfer, den Abschnitt über die Schäden und den über die Heiligung. Hier Einführung eines Lehrmotivs, bei dem der Zusammenhang mit den religiösen Formen der Gegenwart besonders deutlich ist.

*Das Passahgesetz (Ex. 12).* »Redet zu aller Gemeinschaft«[16]: Einführung des Lehrmotivs: »Wenn Moses redete, neigte Aron sein Ohr, um ehrfürchtig zuzuhören, und darum lohnt die Schrift es ihm gleich als ob ers aus göttlichem Munde selbst gehört hätte.«[17] – »Es geschah in der Hälfte der Nacht«[18]: Verbindung des Gesetzesmotivs mit dem des Eingreifens Gottes: »Der die Stunden und die Zeiten kennt, er hat sie geteilt«[19]. – »Das Volk lud seinen Teig... auf ihre Schulter«[20]: Hinweis auf das Dienstmotiv: Obwohl »Schafe und Rinder, eine sehr gewichtige Herde«[21] mit ihnen wanderte, nahmen sie den Teig auf ihre eigene Schulter, aus Liebe zu den Geboten[22].

*Der Auszug aus Ägypten und der Zug durchs Meer.* »Den Weg zur Wüste am Schilfmeer«[23]: In diesen Bezeichnungen werden Hinweise auf die Anstrengung, Läuterung und Versuchung, die Gott bewirkte, gesehen, oder auch Hinweise auf Tora, Manna und die Wundertaten; beide Male also Motive des unmittelbaren Eingreifens in Verbindung mit dem Lehrmotiv[24]. – »Rede zu den Söhnen Israels, sie sollen ziehen«[25]: »Herausziehen sollen sie aus ihrem Herzen die Worte, die sie sprachen; gestern sprachen sie[26]: »Wohl weil es keine Gräber in Ägypten gab, hast du uns fortgenommen, in der Wüste zu sterben...« – herausziehen sollen sie diese Worte aus ihrem Herzen«; somit Umgestaltung der Erzählung durch das Glaubensmotiv[27]. – »Dieser ist mein Gott, ich will ihn verherrlichen«[28]; dazu die Deutung: »Ge-

[16] v. 3. – [17] R. Ismael, Mech. z. St. 3b. – [18] v. 29. – [19] R. Jehuda ben Batyra, Mech. z. St.; 13a. – [20] v. 34. – [21] v. 38. – [22] R. Natan, Mech. z. St.; 14a. – [23] Ex. 13, 18. – [24] R. Elieser b. Hyrkanos und R. Josua b. Chananja, Mech. z. St.; 24a. – [25] Ex. 14, 15. – [26] Ebd. v. 11. – [27] R. Jehuda Hanassi, Mech. z. St.; 29b. – [28] Ex. 15, 2.

sehen hat eine Magd am Meere, was nicht gesehen hat Ezechiel und die anderen Propheten«. Und: »Israel zeigte mit dem Finger und sprach: Dieser ist mein Gott.«[29] Beide Male Einbau des Motivs der unmittelbaren Beziehung zwischen Mensch und Gott[30].

*Zum Wüstenzug allgemein.* Ausgehend von den Ortsbezeichnungen Dtn. 1, 1 spricht R. Jose ben Chanina von den »zehn Versuchungen, mit denen unsere Väter Gott versucht haben«[31]: Motiv des Zweifelns und Versagens. – R. Jehuda ben Baba[32] faßt die drei Orte zusammen, »an denen Israel in den Bereich der schweren Sünde kam, Gott aber zu ihnen sprach: tut Umkehr und ich nehme auf: Am Haderwasser[33], an den Dtn. 9, 22 genannten Stätten[34], und bei Bet Peor[35]: Konstruktion auf Grund des Umkehrmotivs.

*Mara und Elim.* »Moses ließ Israel aufbrechen vom Schilfmeer«[36]; Einführung des Glaubensmotivs: »Sie sprachen nicht, wie sollen wir in die Wüste ziehen, da wir doch keine Nahrung für den Weg haben, sondern sie hatten Glauben und gingen Moses nach.«[37] – »Gott wies[38] ihm ein Holz«[39]: Umbau im Sinne des Lehrmotivs: »Ein Wort aus der Lehre wies er ihm.«[40] – »Denn ich Gott bin dein Heiler«[41]; wiederum Lehrmotiv: »Die Worte der Tora, die ich euch gegeben habe, Heilung sind sie für euch, Leben sind sie für euch.«[42] – »Sie lagerten dort am Wasser«[43]; Lehrmotiv: »Sie beschäftigten sich mit den Worten der Tora, die ihnen in Mara gegeben wurde.«[44]

*Manna.* Als ein Motiv der Gläubigkeit erscheint die Antwort auf die Frage, warum das Manna nicht auf einmal für ein ganzes

[29] R. Elieser b. Hyrkanos, Mech. z. St.; 37a. – Ct. r. zu 2, 14. – [30] Vgl. noch den Spruch des R. Jose Haglili zu Ps. 8, 3, s. S. 46. – [31] Sifre zu Dtn. 1, 1; § 1. Ähnlich R. Jehuda ben Ilaj, b. Arachin 15, a f. – [32] Sifre Num. § 136. – [33] Ex. 17, 7; vgl. 15, 26. – [34] Vgl. Dtn. 10, 12. – [35] Ebd. 3, 29; vgl. 4, 1. – [36] Ex. 15, 22. – [37] R. Elasar aus Modiim, Mech. z. St.; 44b. – [38] Eig.: lehrte. – [39] Ex. 15, 25. – [40] R. Simon ben Jochaj, Mech. z. St.; 45b. – [41] Ex. 15, 26. – [42] R. Elasar aus Modiim, Mech. z. St.; 46a. – [43] Ex. 15, 27. – [44] R. Elasar aus Modiim, Mech. z. St.; 46b.

Jahr herabfiel: damit sie, nach einem Gleichnis von einem König, der für seinen Sohn die Nahrung bestimmte, Tag um Tag »ihr Herz zu ihrem Vater im Himmel hinwenden.«[45] – Vom Maß ausgehend, das den Mannasammlern zuteil wurde, wird das Motiv der Beziehung zwischen Gott und Mensch in die Erzählung eingefügt: So spricht Gott zu Israel: Meine Kinder, als ich euch das Omer gab, hab ichs einem jeden von euch gegeben; jetzt aber, da ihr mir das Omer geben sollt[46], will ich nur ein Omer von euch allen[47].

*Massa und Meriba.* »Und er rief den Namen des Orts«[48]: Der natürlichen, von R. Josua ben Chananja vertretenen Auffassung, daß hier Moses Subjekt sei, stellt R. Elasar aus Modiim, unter Anwendung des Motivs vom Eingreifen Gottes, eine andere entgegen: Gott selbst gibt dem Ort seinen Namen[49]. – »Wegen des Zankens der Söhne Israels«[50]: Das, worum es ging, wird von R. Josua und R. Elieser ben Hyrkanos im Sinne des Motivs vom Zweifel und Versagen erklärt. Josua: Israel sprach: Wenn er Herr ist über alle Werke, wie er Herr ist über uns, dann wollen wir ihm dienen, wenn nicht, wollen wir ihm nicht dienen. Elieser: Es sprach: Wenn er uns unseren Bedarf gewährt, wollen wir ihm dienen, wenn nicht, wollen wir ihm nicht dienen.[51] – »Das sind die Wasser von Gezänke«[52]: Einbau des Beziehungsmotivs: Es ist dies Gottes schmerzliche Erwähnung der Stätte, die mit dem Tod der Führer im Zusammenhang steht[53].

*Der Kampf mit Amalek.*[54] »Amalek kam, mit Israel zu kämpfen in Refidim«: Umdeutung des Namens im Sinne des

[45] R. Simon ben Jochaj, Sifre zu Num, 11,9; § 89. – [46] Lev. 23, 10. – [47] R. Bannaja, Pes. ed. Buber 70a. – [48] Ex. 17, 7. – [49] Mech. z. St.; 52b. – [50] Ex. ebd. – [51] Mech. z. St.; ebd. Die gleiche Erörterung bei R. Jehuda ben Ilaj und Nehemia, Pes. ed. Buber 28a und Ex. r. 26. – [52] Num. 27, 14. – [53] R. Simon ben Jochaj, Sifre zu Dtn. 3, 23; § 26. – [54] Ex. 17, 8–16. – Größtenteils Deutungen und Lehren des R. Josua b. Chananja und R. Elasar aus Modiim, Mech. z. St.; 53a – 56b.

Lehrmotivs: Die Hände Israels wurden schlaff[55] im Dienste der Tora[56]. Dazu ist eine ähnliche Deutung zu vergleichen, die die allgemeine Aussage der Bibel im Sinne des tannaitischen Systems umbaut, die zu der Amalekstelle im Deuteronomium: »Gott nicht fürchtend«[57]: Dies ist Israel, in dessen Händen keine Gebotserfüllungen waren[58]. – »Wähle uns Männer«. Dem Wortsinne, den R. Josua vertritt, setzt R. Elasar die religiöse Motivierung entgegen: Wähle uns Sündenfürchtige. – »Morgen stelle ich mich auf das Haupt des Hügels«: auch hier Einbau des Gesetzesmotivs durch R. Elasar aus Modiim: »Für morgen wollen wir ein Fasten festsetzen.« – »Den Gottesstab in meiner Hand«: Einführung des Beziehungsmotivs: Moses sprach zu Gott: »Mit diesem Stabe habe ich Israel aus Ägypten geführt, mit diesem Stabe hast du ihnen das Meer gespalten, mit diesem Stabe hast du ihnen Wunder und Machttaten erwiesen, mit diesem Stabe tu ihnen Wunder und Machttaten in dieser Stunde.«[59] – »Und sobald Moses seine Hand aufreckte, überwog Israel«: Umbau im Sinne des Glaubensmotivs: Allezeit, da er seine Hand nach oben aufreckte, schaute Israel zu ihm hin und glaubte an den, der ihn beauftragt hatte, also zu tun, und Gott wirkte ihnen Wunder und Machttaten[60]. Verdeutlichung durchs Lehrmotiv: Allezeit, da Moses seine Hände nach oben erhob, gedachte Gott, daß Israel stark sein wird in der Tora, die durch Moses Hand gegeben werden sollte[61]. – »Seine Hände wurden schwer«: Hinweis auf die Sünde Moses am Haderwasser, deretwegen er nicht bestehen konnte[62]. – »So blieben seine Hände getreu«: Wiederum Einbau des Gesetzesmotivs durch R. Josua ben Chananja: Moses hielt ein Fasten. – »Unter dem Himmel hinweg«: Einführung des Beziehungsmotivs durch R. Josua und R. Elasar; beide lassen Moses in der Zeit, »als Amalek kam, Israel zu entreißen von unter den Flügeln seines Vaters im Himmel«, Gott fragen, was denn mit der Tora geschehen solle, wenn der Feind Israel vernichtet.

[55] Rifjon jadajim. – [56] Anonym; b. Bechorot 5b ists auf R. Josua b. Chananja zurückgeführt. – [57] Dtn. 25, 18. – [58] Anonym. – [59] Desgl. – [60] Desgl. – [61] R. Elieser ben Hyrkanos. – [62] R. Elasar aus Modiim.

*Moses und Jetro.* »Gast bin ich geworden in fremdem Land.«[63] Dem natürlichen, von R. Josua vertretenen Sinn, stellt R. Elasar aus Modiim die religiös motivierte Bedeutung von »fremd« entgegen: »Moses sprach: Weil alle Welt im Goetzendienste steht, will doch ich dienen dem, der sprach sodaß die Welt ward«. (Jetro hatte nämlich Moses verpflichten wollen, seinen Erstgeborenen dem Goetzendienste zu weihen.)[64] – »Erläutere ihnen die Gesetze und die Weisungen«[65]: R. Josua und R. Elasar[66] deuten das Schriftwort im Sinne des Lehrmotivs um, ebenso den »Weg« und die »Tat«, was R. Josua als Studium der Tora und Guttat versteht, R. Elasar als Besuch der Kranken, Begraben der Toten, Liebeserweis und gerechtes und mildes Urteil. – Die Eigenschaften der zu wählenden Männer[67] werden von den beiden im Sinne ihrer Lehren präzisiert[68]. – »Er tat alles, was er gesprochen hatte«[69]: Auch hier, im Gegensatz zu R. Josua, Einbau des Motivs vom Eingreifen Gottes durch R. Elasar aus Modiim[70], der als den Sprecher nicht Jetro, sondern Gott ansieht. – Die Rückkehr Jetros in sein Land[71] versteht R. Elasar[72] im Sinne des Lehrmotivs: Jetro will nicht bleiben, »weil ein Licht nur am dunklen Orte nützen kann, nicht aber nützen kann beim Licht der Sonne und des Mondes«, sondern »in sein Land gehen, um seine Leute zu bekehren, um sie zum Studium der Tora zu bringen.«

*Die Offenbarung.* Die Rede des Volkes, die Moses Gott meldet[73], wird im Sinne des Gläubigkeitsmotivs verstanden[74]: Israel

[63] Ex. 18, 3. – [64] Mech. z. St.; 57b f. Wir können uns der Auffassung Bachers, der (Tannaiten, I. 210) solche Deutungen Fiktionen nennt und sie einreiht unter Erweiterungen des im Texte gegebenen Inhalts durch erdichtete Szenen und Dialoge, nicht anschließen und müssen versuchen, in ihnen das Nachbild der Gegenwart und ihrer Lehre zu erkennen. – [65] Ex. 18, 20. – [66] Mech. z. St.; 59b. – [67] Ex. 18, 21. – [68] Mech. z. St.; 59b f. – [69] Ex. 18, 24. – [70] Mech. z. St.; 60a. – [71] Ex. 18, 27. – [72] Mech. ebd. – [73] Ex. 19, 9. – [74] R. Elasar ben Parta, ebd. Vgl. b. Sabbat 87a, wo eine ähnliche Deutung von R. Jehuda Hanassi überliefert wird.

nimmt die Verkündung der Strafen in Freude auf sich. R. Jehuda Hanassi wählt hier das Beziehungsmotiv: Israel wollte die Offenbarung aus des Königs eigenem Munde hören, und Gott erfüllt ihnen ihr Verlangen, »um des willen, daß höre das Volk.«[75] – »Das ganze Volk«[76], vor dem sich Gott offenbaren sollte, nimmt R. Simon ben Jochaj[77], seine Deutung im Sinne des göttlichen Eingriffs in den menschlichen Bereich motivierend, wörtlich: »Wenn von Israel auch nur ein Mensch gefehlt hätte, nicht hätte sich die Schechina über ihnen offenbart.« – Das erste Wort der Offenbarung, das »aus der ägyptischen Sprache ist«, gebraucht Gott, gleichwie ein König, der seinen Sohn nach langer Zeit aus der Gefangenschaft befreien konnte und ihn in der Sprache des fernen Landes begrüßt, weil er die des eigenen nicht mehr versteht; hier also Einbau des Motivs der unmittelbaren Beziehung von Gott zu Mensch[78]. – Daß Gott Israel in der Einzahl anreden konnte[79], versteht R. Jehuda Hanassi[80] unter Einführung des Gläubigkeitsmotivs: »Alle hatten sie ein Herz, um die Herrschaft Gottes in Freude auf sich zu nehmen.«

*Der Bundesschluß; das Wüstenheiligtum.* Sechs Tage umhüllte die Wolke Moses[81], damit er, so führt R. Jose Haglili[82] das Dienstmotiv ein, »in der Wolke sich heilige und die Tora für Israel in Heiligkeit übernehmen könne«. R. Natan[83] im gleichen Motiv: Die Speise und der Trank sollten in diesen sechs Tagen aus seinen Gedärmen getilgt werden, damit er den göttlichen Boten ähnlich werde. – Die Sühnegabe, von der Gott spricht: »Dies sollen sie geben«[84], wird von R. Jehuda ben Ilaj[85], unter Einführung des Beziehungsmotivs, als begütigende Antwort von Moses verstanden; »Deckung für ihr Leben«[86] zu geben, hatte Moses für unmöglich gehalten; darum Gott: Nur dies sollen sie geben.

[75] Ex. ebd. – [76] Ex. 19, 11. – [77] Dtn. r. 7. – [78] R. Nehemia, Pes. ed. Buber 109b; nach Pes. ed. Friedm. 105b von R. Jehuda ben Ilaj. – [79] Ex. 20, 2. – [80] Mech. z. St.; 66b. – [81] Ex. 24, 16. – [82] b. Joma 4a f. – [83] Ebd. 4b. – [84] Ex. 30, 13. – [85] Pes. ed. Buber 18b. – [86] Ex. 30, 12.

*Der Abfall; die neuen Tafeln.* Die Frage Moses: »Warum, Herr, soll dein Zorn einflammen auf dein Volk«[87] interpretieren R. Jehuda ben Ilaj und R. Nehemia[88] nach dem Beziehungsmotiv; nach Jehuda sagt Moses zu Gott, er und seine Genossen würden ja die Tora erfüllen, und darum sei es der Tora wegen nicht zu zürnen nötig; nach Nehemia weist Moses, um den göttlichen Zorn zu beruhigen, auf die Nichtigkeit der Götzen hin. – R. Simon ben Jochaj[89] läßt Moses so lange beten, bis Gott, in Bewährung seiner Beziehung zu Israel, es wieder »sein Volk«[90] genannt hat. – Die »Verneigung« Moses[91] wird von R. Chanina ben Gamla[92] durchs Glaubensmotiv verdeutlicht: sie galt der Langmut Gottes; nach anonymer Überlieferung:[93] seiner Wahrheit.

*Das Amt der Leviten; das zweite Passahfest.* Zum Bericht über das Amt Elasars[94] fügt R. Simon ben Jochaj[95] eine Bemerkung im Sinne des Dienstmotivs ein: Ein kleines Fläschchen hing ihm am Gurt, damit er als Diener vor seinem Schöpfer erscheine, »um dir kund zu tun, daß es keinen Stolz gibt vor Gott.« – Die Leute, die unrein waren und das Passahmahl zur festgesetzten Zeit nicht bereiten konnten, traten vor Moses und Aron hin[96], die, so baut R. Elieser ben Hyrkanos[97] das Lehrmotiv ein, im Lehrhause saßen.

*Die Wachteln; die Kundschafter.* »Das Volk schrie zu Moses«[98]: Daß es nicht zu Gott schrie, versteht R. Simon ben Jochaj[99] im Sinne des Gleichnisses vom Königssohne, der zu seinem Freunde geht, damit er sich für ihn beim erzürnten Vater einsetze. – »Ich verzeihe nach deiner Rede«[100]: Einführung des Beziehungsmotivs[101]: »Heil dem Schüler, dem sein Meister zustimmt.«

[87] Ex. 32, 11. – [88] Ex. r. 43. – [89] Ex. r. 41. – [90] Ex. 32, 14. – [91] Ex. 34, 8. – [92] (Gamliel,) b. Sanh. 111a. Vgl. auch R. Elasar ben Jakob, Schocher tob zu 93, 4 (S. 416). – [93] Ebd. – [94] Num. 4, 16. – [95] Num. r. 4. – [96] Num. 9, 6. – [97] Sifre z. St.; § 68. – [98] Num. 11, 2. – [99] Sifre z. St.; § 86. – [100] Num. 14, 20. – [101] Anonym, Sifre zu Num. 27, 7; § 134; nach b. Ber. 32a: Schule Ismaels.

*Moses und Josua; der Kampf mit Midian.* In die Erzählung über die Einweihung Josuas zum Nachfolger[102] führt R. Natan[103] das Lehrmotiv ein: Als Josua ins Lehrhaus eintrat, ließ Moses den Interpreten schweigen, bis jener eingetreten war und sich auf seinen Platz gesetzt hatte. – Nach anderer Deutung[104] läßt Moses Josua von der Erde sich erheben und ihn neben sich sitzen, damit das Volk in ihm den Nachfolger anerkennt. – Die gegen Midian Stürmenden[105] waren nach R. Natan[106], der diese Stelle im Sinne des Lehrsystems umdeutet, redliche und gerechte Männer; andere wurden nicht aufgenommen. – Das Opfer, das nach dem Midiankampf gebracht wurde[107], wird nach der Schule Ismaels[108] nach dem Sündenmotiv erklärt: Die Krieger hatten die Frauen unzüchtig angesehen.

*Moses Tod.* Das Volk, das versammelt wurde[109], wird von R. Elasar ben Asarja[110] im Sinne des Lehrmotivs gegliedert: Die Männer kamen um zu lernen, die Weiber um zu hören, die Kleinen, damit Lohn gegeben werde denen, die sie gebracht haben. – Daß Israel »an diesem Tage Volk geworden ist« seinem Gotte[111], wird von R. Elieser ben Jakob[112] nach dem Glaubensmotiv erklärt: »Da sie die Tora, die Moses ihnen wiederholte, mit freudigem Gesichte auf sich genommen haben, lohnt es ihnen die Schrift gleich als ob sie sie an diesem Tage vom Sinai übernommen hätten.« – Moses bittet Gott, daß er selbst in die Tora schreibe, warum ihm der Eintritt ins Land verwehrt wurde, damit Israel nicht sage, er hätte die Tora gefälscht oder ein Wort gesprochen, das nicht geboten wurde; Gott erfüllt ihm sein Verlangen, in den menschlichen Bereich also eingreifend[113]. – »Dies ist das Land«[114]: Ähnliche Motivierung durch R. Akiba[115]: Gott zeigt ihm alle Stätten des Landes Israel wie einen geordneten Tisch. Durch R. Elieser[116]: Gott gab Kraft den Augen Moses, daß er schaute von einem Ende

[102] Num. 27, 18. – [103] Sifre z. St.; § 140. – [104] Anonym, ebd. – [105] Num. 31, 5. – [106] Sifre z. St.; § 157. – [107] Num. 31, 50. – [108] b. Sabbat 64a f. – [109] Dtn. 13, 12. – [110] b. Chagiga 3a. – [111] Dtn. 27, 9. – [112] Ct. r. zu 2, 5. – [113] R. Jehuda b. Ilaj zu Num. 27, 14; Lev. r. 31. – [114] Dtn. 34, 4. – [115] Sifre zu Num. 27, 12; § 136. Vgl. S. 40. – [116] Ebd.

der Welt bis zum anderen. – Entgegen der Auffassung[117], daß die letzten acht Verse im Deuteronomium Josua schrieb, meint R. Meir[118], der hier das Beziehungsmotiv einführt, daß Moses selbst alles schrieb, wie es Gott zu ihm gesprochen hatte.

---

## IV. DIE ANWENDUNG DER GESCHICHTE

Die Geschichte ist das Lehrbuch der Tannaiten; für die Beziehung zwischen Mensch und Gott und zwischen Mensch und Mensch, für Gebot und Sitte, bietet sie die großen Beispiele. Der Bereich der Ethik ist ganz und gar mit dem der Historie verbunden; Ethik folgt aus Geschichte. Daß nun nicht die Geschichte als solche, nicht die tatsächlichen Begebnisse, die Quelle der Ethik und des frommen Verhaltens sind, sondern ihre Umgestaltung im Sinne der Religion, daß also erst die religiös verstandene Geschichte Erweis und Beispiel für die Lehre ist, wurde im vorigen Kapitel gezeigt. Hier sei nur noch auf die Deutungsart hingewiesen, nach der das negativ sich Darbietende in ein Positives verwandelt wird. »Das Maß der Güte ist größer als das Maß des Verhängnisses.«[1] Wenn nun aus einer historischen Begebenheit der Sieg des Bösen sich ergibt, so wird daraus eben durch die Umdeutung im Sinne der Religion gefolgert, daß der Sieg des Guten um so größer sein müsse, – und jetzt kann das Gute und sein Gelingen mit Geschichte unterbaut werden. Für uns ist hier bedeutsam, daß das fromme Leben und die ethischen Ziele nicht im Gegensatz zum historischen Verlauf (zu diesem Urteil hätte die Zeitgeschichte führen müssen) hingestellt werden, sondern daß um jeden Preis ein Weg gesucht wird, der die ethische Forderung mit der historischen Begebenheit verbindet, wenn es auch ein indirekter Weg über Umbau und Umdeutung ist. Es muß also den Tannaiten an der Geschichte selbst gelegen haben, an dem Gedanken, daß sich das Leben, das zwischen Mensch und Gott und das zwischen Mensch und Mensch, nirgendwo anders als in der Geschichte vollzieht.

[117] Anonym. – [118] Sifre zu Dtn. 34, 5; § 357.

[1] z. B. b. Joma 76a.

## 1. Tannaitische Lehren als Ergebnisse der Geschichte und geschichtliche Ereignisse als Beispiel für diese Lehren

*Die Lehren über die Beziehung zwischen Gott und Mensch.* Daß Gott überall ist, lernt R. Josua ben Karcha aus seiner Wahl des geringen Dornbusches zur Stätte der Offenbarung[2]. – Gott ist bei den Gerechten, er liebt sie und sorgt für sie. Dtn. 23, 8, das den Ägypter zu verachten verbietet, ist ein Lohn, der somit auch »jenen zuteil wird, die, sei es auch gegen ihre Absicht, das Gute taten; wie erst muß der belohnt werden, der eine lautere Absicht hat«[3]. – »An den vier Stellen, da die Schrift den Tod der Söhne Arons erwähnt, erwähnt sie auch ihre Verfehlung, um kundzutun, daß sie nur jene begangen haben«; daraus liest R. Elasar aus Modiim[4]: »Wenn Gott solche Schonung übt in der Stunde des Zornes, wie groß muß sie sein in der Stunde der Gnade.« – »Den Wagen, die die Stammfürsten gaben[5], damit sie geheftet bleiben an das Wüstenheiligtum, wurde Dasein verliehen, daß sie beständig bleiben in Ewigkeit«; dazu R. Meir[6]: Wie erst muß es Israel gehen, »das geheftet ist an den Heiligen, gesegnet sei Er«. – Est. 1, 9 wird das Festmahl Waschtis genannt; dazu R. Meir[7]: Wenn Gott solches schenkt denen, die ihn erzürnen, wie erst denen, die seinen Willen erfüllen. – Das Beispiel Jetros, Rahabs, der Gibeoniten, der Rut lehrt, daß »wenn jemand aus Liebe wirkt, Gott mit ihm aus Liebe verfährt« und »wenn jemand sich nähern will, Gott ihn nahebringt«. Aber: »Wenn dies dem Heiden zukommt, wie erst käme es, wäre er einer von Israel.«[8]

Der Liebe Gottes, die der Mensch wahrnimmt, entspricht die Liebe des Menschen zu Gott; als Beispiel nennt R. Meir[9] die Erzväter. – »Gottesliebe sprengt gewohnte Sitte«; Beispiel dafür

[2] Ex. r. 2. – [3] R. Elasar ben Asarja, Sifre z. St. § 252. – [4] Sifre zu Num. 27, 14; § 137. – [5] Num. 7, 3 f. – [6] Pes. ed. Buber 10a. – [7] Est. r. z. St. – [8] Sifre sutta zu 10, 29 (S. 262 ff.). – [9] Sifre zu Dtn. 6, 5; § 32.

sieht R. Simon ben Jochaj in Abraham, der in Eifer ums göttliche Wort seinen Esel selbst sattelt und nicht die Arbeit der Knechte abwartet[10]. – Chananja, Mischael und Asarja, die als Beispiel der »Heiligung des Namens« oft genannt werden[11], lernten von den Fröschen, die nach der Erzählung von den ägyptischen Plagen[12] in die Backöfen stiegen: »Wenn die Frösche, denen die Heiligung des Namens nicht geboten ist, also taten, wie erst müssen wir es tun, denen sie geboten ist.«[13] – Das Gute und das Übel ist in gleicher Weise von Gott gegeben; darum: »Wenn ich Gutes über euch bringe, spendet Dank, wenn ich Leiden über euch bringe, spendet Dank«; fürs letztere sieht R. Akiba[14] in David und Hiob das historische Beispiel, für die Annahme des Guten aber und das Nichtertragenwollen des Übels in den Leuten von Sodom und den Leuten der Sintflut. – Die Liebe zum Leiden und seinen Sinn lehrt R. Akiba[15] am Beispiel des Königs Manasse: Sein Vater Hiskia, der »die ganze Welt Tora gelehrt hatte, vermochte ihn nicht zum Guten zu führen, nur das Leiden hat es vermocht«. – Für die Demut führt Simon ben Soma[16] das Beispiel Moses an. – Akylas dem Proselyten, der die Gabe von »Brot und Gewand« an den Gastsassen für zu gering als Zeichen der Liebe Gottes ansieht, setzt R. Elieser ben Hyrkanos das Beispiel Jakobs entgegen, der nichts anderes verlangte, als »Brot zum Essen und Gewand zur Bekleidung.«[17] – Aus der Mannageschichte lernt R. Elasar aus Modiim[18] Gottvertrauen: »Wer für heute zu essen hat und spricht: Was werde ich morgen essen?, dem fehlts an Glauben; denn der den Tag erschaffen hat, hat auch seine Ernährung erschaffen.« – Die Bedeutung des Gebetes erweist R. Elasar ben Jakob[19] an dem Beispiele Moses; R. Meir[20] führt Hannas Gebet als Beispiel an.

[10] Gen. r. 55 zu Gen. 22, 3. Ähnlich Josef, aus Liebe zu seinem Vater, Gen. 46, 29. – [11] R. Ismael, Sifra zu 18, 5; 86b. s. u. S. 58 und 60. – [12] Ex. 7, 28. – [13] Theudas aus Rom, b. Pes. 53b. – [14] Mech. zu 20, 23; 72b. – [15] b. Sanh. 101a, über II. Kön. 21, 1 und II. Chr. 33, 12. – [16] Abot de R. Natan 23 (S. 75). – [17] Gen. r. 70 über Gen. 28, 21 und Dtn. 10, 18. – [18] Mech. zu 16, 4; 47b. – [19] Sifre zu Dtn. 3, 23; § 29. – [20] j. Ber. 31a über I. Sam. 1, 12.

Sündlosigkeit bedeutet Furchtlosigkeit. Sünde bringt Erschrecken und Furcht. Das zeigt R. Ismael[21] an den Beispielen Adams, Israels in seiner Verfehlung am goldenen Kalbe, an der Sünde Davids, Salomos und Sauls. – Das Beispiel des goldenen Kalbes lehrt auch R. Simon ben Jochaj[22], um zu zeigen, wie »hart die Macht der Sünde ist«. – Am selben Beispiel zeigt R. Jose Haglili[23], wie Sündlosigkeit körperliche Makellosigkeit bedeutet, Sünde aber Makel und Fehl. – Den Menschen zur Sünde zu bringen ist ärger als ihn zu töten; dies lernt R. Simon ben Jochaj[24] aus dem Beispiele Ägyptens und Edoms, die Israel vernichten wollten, die aber nur bis ins dritte Geschlecht aus der Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen sind, im Gegensatz zu Ammon und Moab, die Israel in Sünde zu bringen sich vornahmen und deren Aufnahme in die Gemeinschaft »die Schrift verbietet als ewiges Verbot«. – In anderem Zusammenhange werden wir dem Ausspruch des R. Simon ben Jochaj[25] über die Sünde Davids und die Israels am goldenen Kalbe begegnen: beide sollten Beispiel sein für die Möglichkeit der Umkehr. – Der Gerechte beschwört seinen Trieb, damit der kein Übel stifte; Beispiel dafür ist nach R. Josia[26] Abraham, Boas, David und Elisa. – Den Wert des Glaubens verdeutlicht R. Nehemia[27] durch das Beispiel Abrahams und das Israels in Ägypten.

»Vor dem Tag des Gerichtes, vor dem Tag der Zurechtweisung« herrscht Bangigkeit. Dazu ein von R. Elasar ben Asarja[28] geführter indirekter historischer Beweis: »Wenn schon die Brüder Josefs des Gerechten, eines Menschen von Fleisch und Blut, vor dessen Zurechtweisung nicht zu bestehen vermochten, – wie erst wird es sein, wenn der Heilige, gesegnet sei Er, er, der Richter und Rechtforderer, sich auf den Richterthron setzt und jeden einzelnen richtet; keiner aus Fleisch und Blut wird vor ihm zu bestehen vermögen.« Ähnlich Abba der Priester aus Bardalja[29], der außer dem Beispiele Josefs das Beispiel Bileams bringt, »des

[21] Pes. ed. Buber 44b f. – [22] Sifre zu Num. 5, 3; § 1. – [23] Ebd. – [24] s. Dtn. 23, 8 f. und 23, 4. Sifre zu Dtn. 23, 8; § 252. – [25] b. Ab. sara 4b; s. S. 113. – [26] Sifre zu Dtn. 6, 6; § 33. – [27] Gen. 15, 6; Ex. 14, 31. Mech. z. St. 33b; s. S. 91. – [28] Gen. r. 93. – [29] Ebd.

weisesten unter den Völkern, der nicht zu bestehen vermochte vor der Zurechtweisung seiner Eselin.«

*Die Lehren über das Torastudium.* Die Wertschätzung des Torastudiums und der frommen Gelehrsamkeit wird immer wieder historisch begründet. Hier wird besonders deutlich, in welcher Weise die Motive der biblischen Erzählung eine Umdeutung erfahren.

Nehoraj, der aus allen Berufen nur das Studium der Tora wählte[30], findet für diesen Entschluß eine Bekräftigung durch das Beispiel Abrahams. – In der Erörterung zwischen R. Tarfon, Jose Haglili und Akiba über die Frage, ob Lehre oder Werk wichtiger sei, stützt R. Jose Haglili ihre Entscheidung, daß es die Lehre sei, durch einen Beweis aus der Geschichte, indem die Offenbarung an das Volk erging, lange bevor die Gebote der Teighebe, des Zehent, der Erlaß- und Jubeljahre verwirklicht werden konnten[31]. – Wiederum ein Beweis aus der Abrahamgeschichte wird von R. Simon ben Jochaj[32] für den Gedanken erbracht, daß »wer einen Sohn hat, der sich um die Tora müht, gleichsam nicht gestorben ist«. – Daß aber das Leben dessen, »der sich der Geräte, mit denen Diese und die Kommende Welt erschaffen wurde, in frevelhafter Weise bedient, aus Dieser und der Kommenden Welt entwurzelt wird«, folgert R. Elasar ben Zadok[33] aus dem Schicksal Belsazars, der nur an den Geräten des Heiligtums Frevel beging.

»Wer seinem Meister gehorcht, dem wird es erachtet, als ob er im Dienst stünde vor dem in ewiger Dauer Lebendigen«; das ergibt sich R. Elasar aus Modiim aus dem Gebote Ex. 15, 26, wo vom Hören auf die Stimme Gottes die Rede ist, aber, nach tannaitischer Auffassung, die Stimme des Lehrers gemeint ist[34]. – Größer als das Studium aber ist der Dienst an der Tora und ihren

[30] Tos. Kidd. 5, 16; s. S. 43. – [31] b. Kidd. 40b. – [32] Ausgehend von Gen. 18, 19; Gen. r. 49. – [33] Sifre zu Dtn. 11, 2; § 48. – [34] Mech. z. St.; 46a. Vgl. noch R. Elieser ben Jose Haglili zu I. Sam. 15,6 (s. S. 91) und R. Elasar ben Jakob über die Beherbergung eines Gelehrten b. Ber. 10b. (s. S. 42).

Trägern; R. Simon ben Jochaj bringt hier das Beispiel Elisas, dessen Verhältnis zu seinem Meister die Schrift bezeichnet mit: »der Elia das Wasser auf die Hände schüttete«, ohne vom Lernen und Lehren zu sprechen[35].

*Die Lehren über die Beziehung zwischen Mensch und Mensch.* Der gute Name, den sich der Mensch erwirbt, ist, sagt R. Simon ben Jochaj[36], wertvoller als der Bundesschrein; der ging einen Weg von drei Tagen dem Wüstenzuge voran, – der gute Name aber geht von einem Ende der Welt bis zum anderen. – Den Nebenmenschen näher zu bringen und nicht zu entfernen, »wenn er kommt sich zu bekehren und im Namen Gottes kommt«, lehrt R. Elieser ben Hyrkanos[37] vom Beispiele Jetros ausgehend, auf den hin Gott zu Moses gesprochen hatte: »Ich bins, der sprach sodaß die Welt ward, ich bins, der nähert und nicht entfernt, ich habe Jetro genähert, nicht aber ihn entfernt.« – Von der Rutgeschichte ausgehend lehrt R. Josua ben Chananja[38], daß »mehr als der Hausherr für den Armen der Arme für den Hausherrn tut.«

Die Sorge aber und die Ehrung, die dem Nebenmenschen gilt, muß von ehrlicher Absicht getragen sein. »Wer um des Geldes willen seinen Genossen ehrt, wird am Ende in Schmach von ihm scheiden; wer aber seinen Genossen einer Gebotsverwirklichung wegen verachtet, wird am Ende in Ehre von ihm scheiden«. Als Beispiel fürs erste führt R. Elasar Hakappar[39] Bileam, fürs zweite Moses an. – Ein Spruch über die Ehre wird von R. Jose ben Chalafta überliefert[40]: Die Zeit über, da die Schechina auf dem Berge Sinai war, galt das Wort: »Allwer den Berg berührt muß sterben«; als sich die Schechina entfernte, durfte jeder den Berg besteigen; also »nicht der Ort des Menschen ehrt ihn, sondern er ehrt seinen Ort.« – An die Schuld des Geschlechtes der Sintflut und ihre Strafe, denkt R. Simon ben Jochaj[41] bei seiner Lehre über die Treue und

[35] b. Ber. 7b; Deutung von II. Kön. 3, 11. – [36] Deutung von Num. 10, 33; Koh. r. zu 7, 1. – [37] Mech. zu 18, 6; 58a f. – [38] Rut 2, 19; Rut r. z. St. – [39] Abot de R. Natan 29 (S. 88). Zu Bileam: Num. 22, 18; 24, 11. Zu Moses: Ex. 11, 8; 12, 31. – [40] b. Taanit 21b, ausgehend von Ex. 19, 12 f. – [41] Tos. Baba mez. 3, 14.

Verläßlichkeit im Umgang der Menschen miteinander. – Bei R. Elieser ben Jose Haglili[42] steigert sich die Pflicht der Ehrlichkeit zum Begriff des Rechts, »das den Berg durchbohrt«, wofür er das Beispiel Moses zitiert, dem er Aron entgegenstellt, »der Frieden stiftete zwischen Mensch und Mensch«. Für Frieden und Ausgleich spricht R. Josua ben Karcha[43], indem er David als Beispiel anführt.

In Rede und Antwort sei der Mensch vorsichtig; R. Simon ben Elasar[44] zieht diese Lehre aus der unbedachtsamen Antwort Arons an Moses, aus der die Feinde Unrechtes entnehmen konnten. Wer aber die Wahrheit einmal gefälscht hat, findet keinen Glauben mehr, wenn er sie wieder herstellt. So wars, lehrt R. Simon ben Jochaj[45], mit Jakob, der seinen Söhnen die Nachricht vom Leben Josefs nicht glauben wollte, nachdem sie ihn früher die Lüge von Josefs Tod glauben gemacht hatten. – Wie arg es ist, über seinen Genossen einen bösen Namen zu bringen, folgert R. Elasar ben Parta[46] aus dem Bericht über die Kundschafter, die schon harter Strafe verfielen, »weil sie einen bösen Namen brachten über Bäume und über Steine«. – Vom Beispiel Moses aus, den der Zorn zum Irrtum brachte, lehrt R. Chananja ben Jehuda[47], »wie schwer das Zürnen sich auswirkt«. – Daß man aber »den Menschen in der Stunde seines Ärgers nicht besänftigen soll«, ergibt sich R. Jose ben Chalafta[48] aus dem Gotteswort Ex. 33, 14 an Moses, das von der Deutung also verstanden wird: Wenn mein Ärger fortgehen wird, will ich dir Ruhe schaffen.

Zur Art des Umgangs mit Menschen wird gelehrt: »Wer seinen Genossen empfängt, ist, als ob er die Schechina empfinge«, und findet dies begründet in dem Schriftwort, wo das Mahl mit Jetro als ein Mahl vor Gott verstanden wird[49]. – Aus der Deutung einer Stelle vom Gastmahl Abrahams für die Gottesboten ergibt sich für R. Jose ben Chalafta[50] ein Hinweis auf die Pflicht des Gastes, nach dem Wohl seiner Wirtin zu

[42] Tos. Sanh. 1, 2. – [43] Ebd. 1, 3. – [44] Mech. 25b; ausgehend von Ex. 32, 24. – [45] Abot de R. Natan 30 (S. 90), ausgehend von Gen. 54, 26 und 37, 33. – [46] Tos. Arachin 2, 11. – [47] Lev. 10, 16ff.; Sifra zu 10, 20; 47d. – [48] b. Ber. 7a. – [49] Anonym zu Ex. 18, 12; Mech. z. St.; nach j. Erub. 31a: R. Ismael. – [50] b. Baba mez. 87a, über Gen. 18, 9.

fragen. – Das Lob des Menschen sei aber vor seinem Angesichte nur teilweise ausgesprochen; denn auch zu Noah selbst, so lehrt R. Elasar ben Asarja, sprach Gott: »Denn dich habe ich bewährt vor mir ersehen«; doch über ihn heißt es: »Noah war ein bewährter, ganzer Mann«[51]. – Die Pflicht, seine Gäste zu begleiten, bespricht R. Meir[52] an Hand der Elisageschichte: »Wenn die Leute von Jericho Elisa begleitet hätten, dann hätte er die Bären gegen die Kinder nicht reizen müssen«. Aus der Erzählung über die Eroberung der Stadt Lus liest er[53], daß »der Lohn für das Begleiten kein Maß hat«.

Über den Frieden seien folgende Deutungen und Beispiele genannt: »Groß ist der Friede; um seinetwillen änderte selbst der Heilige, gesegnet sei Er, die Worte Saras über Abraham ab«[54]. R. Simon ben Gamliel II.[55] bringt eine Deutung zur Josefsgeschichte, um auszusprechen, daß »groß der Friede ist«: Josefs Brüder sprechen Erfundenes, um den Frieden mit Josef zu erreichen. Das Beispiel Arons zieht er heran[56]: »Nur des Friedens wegen, den er liebte und dem er nachstrebte, wurde er gerühmt«. R. Natan[57] verweist auf die Samuelgeschichte, in der Gott den Propheten den Grund seines Weges nach Bethlehem zu verheimlichen heißt, einzig um den Frieden zu wahren.

## 2. Verlebendigung und Vergegenwärtigung geschichtlicher Ereignisse

Die nahe Beziehung zur Geschichte führte dazu, historische Ereignisse unmittelbar auf eine entsprechende eigene zu beziehen, oder auch, in konkreter Lage, eine entsprechende historische sich zu vergegenwärtigen. An den Beispielen wird sich zeigen, in welcher Art historische Ereignisse, beziehungsweise ihre

[51] Sifre zu Num. 12, 5; § 102, ausgehend von Gen. 7, 1 und 6, 9. – [52] b. Sota 46b. – [53] Ebd., zu Ri. 1, 24ff. – [54] Schule Ismaels, ausgehend von Gen. 18, 12f.; b. Jeb. 65b. – [55] Lev. r. 9, ausgehend von Gen. 50, 16f. Ähnlich R. Elasar ben Simon, b. Jeb. 65b. – [56] Perek haschalom, ausgehend von Mal. 2, 6. – [57] b. Jeb. 65b, ausgehend von I. Sam. 16, 2.

Umdeutung, bei den Tannaiten gegenwärtig waren und wie jederzeit Ereignisse des persönlichen Lebens eine Parallele in der Geschichte finden, oder von der Geschichte ausgehend eine Beurteilung erfahren konnten.

*Beispiele für die Verlebendigung geschichtlicher Ereignisse.* Simon ben Soma[58] findet an jedem Morgen alle Bedürfnisse des Tages für ihn hergerichtet; in seiner Freude darüber denkt er an Adam den Urersten, der viele Mühe dranwenden mußte, um sein Brot herzustellen oder um ein Kleid zu bereiten. Unmittelbarer erscheint die Verlebendigung bei R. Jehuda ben Jlaj, der zum Midrasch über Noah, der in seiner Arche auf die göttliche Erlaubnis, sie zu verlassen, wartete, ausrief: »Wenn ich dort gewesen wäre, da hätte ich die Arche erbrochen und hätte mich hinausbegeben«[59]. Oder in seiner Bemerkung zu der Geschichte vom salomonischen Urteil[60]: »Wenn ich dort gewesen wäre, einen Strick hätte ich ihm um den Hals gebunden; als er sprach: „Holt mir ein Schwert", so wäre das Kind ja erschlagen worden, wenn sich das Erbarmen der Mutter nicht geregt hätte!« – Eine eigentümliche Form der Verlebendigung ist in der Erzählung des R. Jose ben Chalafta[61] zu finden, der in einer Lehrdeutung in Sepphoris über Elia und Ahab vom Propheten sagte: »Vater Elia war aufbrausend«, woraufhin Elia, der sein Lehrhaus zu besuchen pflegte, drei Tage nicht mehr kam.

*Beispiele für die Vergegenwärtigung geschichtlicher Ereignisse.* Der Midrasch bewahrt die sieben Reden[62] der auf der Tagung von Uscha versammelten Führer an die Einwohnerschaft der Stadt auf, die sie gastfreundlich aufgenommen hatte. – R. Jehuda ben Ilaj geht aus von Ex. 33, 7, wo nach der Deutung des Tannaiten die Leute, die nach einem Wege von 2000 Ellen Moses

[58] b. Ber. 58a. – [59] Tanch. ed. Buber, Noach 14; Buber stellt den Zusammenhang zwischen R. Jehuda ben Ilaj und dem Vorhergehenden fest. – [60] Koh. r. zu 10, 16, ausgehend von I. Kön. 3, 24. – [61] b. Sanh. 113a f., ausgehend von I. Kön. 17, 1. – [62] Ct. r. zu 2, 5; jüngere Version: b. Ber. 63b; zu den Varianten vgl. Bacher, Tannaiten, II. S. 54. A. 6.

aufsuchten, »Gott aufsuchend« genannt werden; »ihr aber, unsere Brüder, unsere Meister, ihr Großen in der Tora, wer unter euch sich von zehn oder zwanzig oder dreißig oder vierzig Meilen her bemüht hat, um die Worte der Tora zu hören, – da wird Gott um so weniger euren Lohn beeinträchtigen«. – Die Rede des R. Elieser ben Jose Haglili[63] folgert die Größe des Verdienstes um die Meister aus dem Bericht über den Liebeserweis Jetros, den er an Moses allein geübt hat und der als an ganz Israel geübt angesehen wurde[64]. – Wie wichtig die Pflicht der Gastfreundschaft ist, ersieht R. Nehemia aus der Bestrafung von Ammon und Moab, die in dem Verbot bestand, diese zwei Völker in Gottes Gemeinschaft aufzunehmen, »deswegen, weil jene euch nicht mit Brot und mit Wasser entgegenkamen auf dem Weg, als ihr aus Ägypten fuhrt«, obwohl Israel zu jener Zeit der Nahrung gar nicht bedurfte; es folgt die Anwendung auf Uscha. – R. Elieser ben Jakob erschließt die Bedeutung des freudigen Angesichtes aus einer Deutung von Dtn. 27, 9 und wendet sie, wie die anderen, auf Uscha an[65]. – R. Jose ben Chalafta bringt die Erzählung von Obed Edom in Anwendung, der gesegnet wurde für seinen Dienst an dem Gottesschrein[66], »der ja weder ißt noch trinkt noch spricht, nur die zwei Tafeln aus Stein enthält«; wie muß erst Uscha gesegnet werden. – R. Meir denkt an den Propheten von Betel,[67] der den Gottesmann bewirtet hatte, und obwohl er ihn belogen hatte, des göttlichen Wortes gewürdigt ward; wie groß muß erst der gute Lohn sein, den Gott den Leuten von Uscha geben wird, die die Meister »mit wahrer Speise« aufgenommen haben. – R. Simon ben Jochaj endlich zitiert den Dienst der Witwe von Zarpat an Elia und den Dienst der Sunemiterin an Elisa; beide Frauen wurden der Wiederbelebung ihrer Kinder gewürdigt, weil sie die Gottesmänner ernährt haben, – und nun folgt die Anwendung auf das gastliche Uscha.

Von ähnlicher Art sind die Trostsprüche der Schüler des R. Jochanan ben Sakkaj nach dem Tode seines Sohnes[68], nur daß

[63] Vgl. S. 91. – [64] I. Sam. 15, 6. – [65] s. S. 72. – [66] II. Sam. 6, 11. – [67] I. Kön. 13, 11 ff. – [68] Abot de R. Natan 14 (S. 58 f.); die Beispiele: Gen. 4, 1; Lev. 10, 3; II. Sam. 12, 24; Hi. 1, 21.

die historischen Erinnerungen ungedeutet, als unmittelbares Beispiel, dem Trauernden entgegengehalten werden. Aber hier, zu Beginn unserer Epoche, scheint sich die lenkende und tröstende Macht des geschichtlichen Beispiels auch über das persönlichste Leid noch nicht durchgesetzt zu haben. Darum bleiben die Bemühungen der Schüler Jochanans ohne Erfolg, und erst das Wort des R. Elasar ben Arach, das ohne historischen Bezug ist, vermag zu trösten. – R. Elieser ben Hyrkanos denkt an Adam, dem sein Sohn gestorben war und der Trost empfangen hat, R. Jose Hakohen an Aron, Simon ben Netanel an David, R. Josua ben Chananja an Hiob.

Damit zu vergleichen sind die späteren Trostsprüche der »vier Alten« nach dem Tode der Söhne des R. Ismael[69]. Hier werden die historischen Beispiele erst in ihrer Umdeutung[70] auf die gegenwärtige Lage bezogen. Die angeführten biblischen Personen wurden um der Erfüllung eines einzigen Gebotes willen ehrender Totenklage gewürdigt; wie erst seien dessen die Söhne Ismaels würdig. – R. Tarfon bringt das Beispiel von Nadab und Abihu; R. Jose Haglili das von Abia ben Jerobeam; R. Akiba das vom König Ahab; R. Elasar ben Asarja das vom König Zedekia[71].

Endlich seien einige Berichte meist aus dem gewöhnlichen Leben der Tannaiten angeführt, zu denen Beispiele oder Vergleiche aus der Geschichte erbracht werden. R. Simon ben Gamliel II.[72] bediente seinen Vater in befleckten Gewändern, dachte aber an Esau, der seinen Vater in stattlichen Gewändern zu bedienen pflegte. – Die Führer von Sepphoris fragen, von der römischen Verwaltung gefährdet, R. Elasar ben Parta, ob sie fliehen sollten; der antwortet, um nicht deutlicher werden zu müssen, mit einem Hinweis auf Jakob, Moses und David[73]. Der siebzehnjährige Aufenthalt in Sepphoris bringt R. Jehuda

[69] b. Moed kat. 28b; die Beispiele: Lev. 9, 9 und 10, 6; I. Kön. 14, 13; Sach. 12, 11 (Deutung); Jer. 33, 5. – [70] Durch den Kalwachomer-Schluß. – [71] Sein Verdienst war, daß er Jeremia aus der Lehmgrube herausholen ließ. – [72] Tanch. ed. Buber, Debarim, Anfügung 4. – [73] Num. r. 23; die Hinweise: Hosea 12, 13; Ex. 2, 15; I. Sam. 19, 18.

Hanassi[74] die gleiche Zeit Jakobs in Ägypten in Erinnerung. – Die beiden Schüler des R. Elieser ben Hyrkanos, von denen der eine sein Gebet besonders in die Länge zog, der andere es besonders kurz faßte, erinnern den Meister an das Beispiel Moses, von dem sowohl ein langes als auch ein kurzes Gebet berichtet wird[75]. – R. Simon ben Gamliel II. nennt als Beispiel großer Demut seinen Vater und fügt aus der Geschichte das Beispiel Jonatans hinzu[76]. – Um einen neuen Brauch zu rechtfertigen, der bei seinen Vätern nicht üblich war, verweist R. Jehuda Hanassi auf das Beispiel des Hiskia, der die eherne Schlange[77] zerstörte; seine frommen Vorgänger hatten es nicht getan, sondern »ließen ihm einen Raum, sich hervorzutun.«

## 3. Verwirklichung des Schriftwortes an der tannaitischen Gegenwart

Wir wenden uns wieder der Zeitgeschichte zu. Die Äußerungen der Tannaiten über ihre Gegenwart, die wir in der vorigen Untersuchung kennengelernt haben, geschahen in einer Verbindung mit dem Schriftwort und stellten sich also selbst in den historischen Zusammenhang ein. Wir haben drei Fälle zu unterscheiden. Erstens: Ein meist prophetischer Spruch, der auf eine ganz bestimmte Zeit der Vergangenheit bezogen war, wird von den Tannaiten als in ihrer Gegenwart verwirklicht angesehen. Es mag sich damit die Vorstellung verbinden, daß die Aktualität des prophetischen Wortes in seinem Bezug auf eine Zeit nicht erschöpft ist, sondern immer wieder neu Wirklichkeit annimmt. So dürfte es kommen, daß manche Wortwendung von der Gegenwart her deutlicher zu verstehen ist, oder sich an ihr deutlicher bewährt, als auf vergangenes Ereignis bezogen. – Zweitens: Dem Vorgang der Historisierung vergleichbar, nur daß die »historisierende« Zeit eine andere ist, ist die Deutung außerhistorischer

[74] Gen. r. 96, über Gen. 47, 28. – [75] b. Ber. 34a, ausgehend von Dtn. 9, 25 und Num. 12, 13. – [76] b. Baba mez. 85a, über I. Sam. 23, 17. – [77] b. Chullin 6b, über II. Kön. 18, 4.

oder so verstandener Texte auf die tannaitische Gegenwart. Hier sind es vor allem Stellen aus dem Hohenlied und den Psalmen, deren Sinnbezug auf die Gegenwart nachgewiesen wird. – Drittens: Als besondere Gattung heben sich jene Äußerungen heraus, nach denen das Geschehen der Gegenwart als Erfüllung einer Verheißung oder eines Fluches erscheint. Dabei ist es natürlich möglich, daß eine frühere Zeit ihre Ereignisse ebenfalls auf denselben Spruch bezogen hat; auch hier mag der Gedanke der ewigen Gültigkeit und der immer neuen Erfüllbarkeit des Schriftwortes zugrunde gelegen haben, wie wir denn auch spätere Zeiten finden, die ihre Begebenheiten mit dem gleichen Schriftwort in Verbindung bringen. Dazu gehört auch die Deutung, welche in Menschen der Gegenwart den Sprecher für biblische Worte auffindet.

*Beispiele für gegenwartsbezogene Prophetenworte.* R. Jochanan ben Sakkaj[78] hat, wie wir sahen, Hosea 6, 6 in seiner Situation angewandt, in der, nach der Abschaffung der Opfer, im Liebeserweis die eigentliche Ausdrucksform der Beziehung des Menschen zu Gott gefunden werden mußte. – R. Elieser ben Hyrkanos[79] bezieht Jer. 25, 30, das wohl das in der Zeit des Propheten erwartete Gericht zum Gegenstand hatte, auf die Klage Gottes über den verwüsteten Tempel. – R. Meir[80] hat in seiner Bibelabschrift Jes. 21, 11 an Stelle von Duma »Romi« stehen, um so den konkreten Bezug der Stelle auf seine Gegenwart auszudrükken. – Ausgehend von Jer. 30, 10 fanden wir die große Deutung R. Meirs[81], die das Schicksal Jakobs aus seinem Verhalten und im Zusammenhange mit dem Schicksal der Völker darzustellen suchte. – Auf die Frage nach dem Grunde der Verödung jüdischer Städte fand R. Simon ben Jochaj[82] die Antwort aus Jer. 9, 11. – R. Nehemia[83] präzisiert »Bedränger« und »Feinde« in Jes. 1, 24 durch die vier Weltreiche, deren letztes ja Rom ist. – R. Elieser ben Jose Haglili[84] begreift die Not seiner eigenen

[78] Abot de R. Natan 4 (S. 21); s. o. S. 42. – [79] b. Ber. 3a; s. S. 27. – [80] j. Taan. 3a. Zur Deutungsart vgl. Gen. r. 9 (zu 1, 31) und 20 (zu 3, 21). – [81] Pes. ed. Buber 151a. – [82] Ebd. 120b. – [83] Ebd. 123b. – [84] Echa r. zu 5, 17 (S. 159).

Zeit in der Deutung einer Stelle, die sich auf die Not nach der Zerstörung des ersten Tempels bezog. – Und Jes. 49, 14 wird aus der Zeitgebundenheit herausgehoben, zeitlos gültig gemacht und wird also für die eigene Stunde von wirklichster Geltung[85]. – In der Wendung der Dinge, wie sie erwartet wird, sieht man[86] Jer. 49, 20 sich bewahrheiten.

*Beispiele für gegenwartsbezogene außerhistorische Texte.* R. Jochanan ben Sakkaj tut sich das Verständnis von Ct. 1, 8 nach einer traurigen Erfahrung in seiner Gegenwart auf[87]. – Eine ähnliche Überlieferung zur gleichen Stelle knüpft sich an R. Elasar ben Zadok[88]. – R. Chanina das Priesterhaupt[89] fanden wir Ct. 1, 6 die Antwort abgewinnend für die Frage nach dem Grunde der Unterwerfung Israels unter die fremde Macht. – R. Simon ben Jochaj[90] hatte Prov. 20, 14 auf die verschiedenartige Beziehung Gottes zu Israel gedeutet. – Ps. 74, 5 bezieht R. Simon ben Jochaj[91] auf Hadrians Frevel und die verdiente Strafe. – R. Jose ben Chalafta[92] hatte Ps. 68, 31 f. auf die in seiner Gegenwart begründete messianische Erwartung und auf das Ergehen Roms in jener Zeit gedeutet. – R. Josua ben Karcha bezog, wie wir gesehen haben,[93] Psalm 50, 5 auf die Glaubenstreue und den Glaubenstod seiner Zeit, der also jenem Worte seine Wirklichkeit gibt. – Und R. Jehuda Hanassi sahen wir für Koh. 3, 17[94] ein Beispiel im Schicksal Akibas finden.

*Beispiele für gegenwartsbezogene Verheißungen.* Der Fluch Dtn. 28, 56 wurde nach R. Elasar ben Zadok[95] in seiner Zeit an Mirjam, der Tochter des Simon ben Gorion, verwirklicht, die er in Akko von einem traurigen Lose getroffen sah. – Die Drohung

[85] R. Jehuda Hanassi; Pes. ed. Buber 130b. – [86] Ders., b. Joma 10a; s. S. 30. – [87] Mech. zu 19, 1; 61a f.: »All meine Tage habe ich mich gemüht um diesen Satz, ich las ihn, doch wußte ich nicht, was er sagt.« – [88] Tos. Ket. 5, 10. Vgl. aber Anm. 95. – [89] Abot de R. Natan 20 (S. 70). – [90] Echa r. Einleitung 31 (S. 33). – [91] Tanch. zu Ex. 38, 21; s. S. 29. – [92] b. Pes. 118b; s. S. 31. – [93] Tos. Sanh. 13, 11. – [94] Koh. r. z; St. s. S. 27f. – [95] j. Ket. 38b.

Dtn. 28, 47 f. wird von R. Chanina dem Priesterhaupt[96] zu einer für seine Zeit besonderen Geltung erhoben. – R. Akiba[97] sah den Fluch Micha 3, 12 in seiner Zeit Wirklichkeit geworden und erwartete die Erfüllung der Verheißung Sach. 8, 4, die mit gleicher Notwendigkeit kommen müßte. – Der Fluch über den »unwürdigen Hirten«[98] wird von der göttlichen Stimme neu gesprochen über Bar Kochba, der den frommen R. Elasar aus Modiim getötet hatte[99]. – Die Erwählung Bar Kochbas selbst erscheint R. Akiba[100] als »das Auftreten des Sternes aus Jakob«, das Num. 24, 17 verheißen wurde. Ebenso erscheint Bar Kochbas Fall als Verwirklichung des Fluches Lev. 26, 19. – Das Wort Dtn. 32, 37 »Wo ist ihr Gott« wird von Titus, der ins Heiligtum eindrang, gesprochen[101]. – Aus der Zeit der hadrianischen Edikte ist der Bericht des R. Josua ben Karcha[102] über die plötzliche Furcht aufbewahrt, die ihn und seine Genossen ergriffen hat und die sich schließlich als eine Erfüllung des Fluches Lev. 26, 36 von dem »Geräusch des verwehten Blattes« erweist, das sie verfolgt.

[96] Abot de R. Natan 20 (S. 72). – [97] s. S. 29. – [98] Sach. 11, 17. – [99] Echa r. zu 2, 2 (S. 102); s. o. S. 28. – [100] Ebd. (S. 101). – [101] R. Nehemia, Sifre z. St. § 328. – [102] Sifra zu Lev. 26, 36; 112a.

## Dritte Untersuchung

# I. DIE TAT DES MENSCHEN IN DER GESCHICHTE

### 1. Die Tat des Menschen als Geschichtsproblem im Alten Testament und bei den Tannaiten

Die Tat des Menschen als ein auf die Geschichte wirkender Faktor wurde, was das Alte Testament betrifft, häufig Gegenstand religionsgeschichtlicher Erwägung. Hier sei nur die Untersuchung Johannes Hempels[1] genannt. Hempel findet das Walten Gottes, trotz des unüberbrückbaren Abstandes zwischen Mensch und Gott in einer Abhängigkeit vom menschlichen Tun[2]. Zwischen Sünde und Unheil wird ein ursächlicher Zusammenhang angenommen. Als Mittel einer das Handeln Gottes in solcher Weise beeinflussenden Sünde erscheint der Kultus mit seinen Opfer- und Entsühnungsvorschriften, aber auch die Umkehr und gläubige Hinwendung zu Gott. Diese »anthropozentrische« Stufe aber wird überwunden von einer theozentrischen, die »den Irrationalismus der Gnade«[3] aufrichtet: das Wirken Gottes ist nicht mehr durch menschliches Handeln bedingt, sondern es ist das reine Wunder, das in der Liebe Gottes zu seinem Volke, aus seinem Willen zur Selbstverherrlichung den Plan verwirklicht und die Sünde besiegt.

Eine solche Scheidung der alttestamentlichen Geschichtslehre in eine anthropozentrische und eine theozentrische erscheint uns nur dann gerechtfertigt, wenn unter dem Tun des Menschen nur Sünde, beziehungsweise ihre Wiedergutmachung durch eine Sühnehandlung, verstanden wird. Dann mag auch das göttliche Walten als Vergeltung oder Begnadung verstanden werden. Dann aber ließe sich auch nicht allgemein von einem Handeln des

[1] Altes Testament und Geschichte, Gütersloh 1930. – [2] Ebd. S. 15 f. – [3] Ebd. S. 24.

Menschen sprechen, von dem das Handeln Gottes bedingt ist[4]. Diese Definition darf, wenn sie das Handeln Gottes nicht einengen will, auch die menschliche Handlung nicht beschränken. Sünde und Buße allein könnte nicht ausreichen, um ein Weltgeschehen zu bewirken und zu rechtfertigen, unter dem sogar Gott leiden muß.[5]

Der Glaube an das Einwirken-können des Menschen auf die Gottheit[6] gehört ja nicht der magischen Sphäre allein an, sondern ist ein Urbestandteil des religiösen Lebens überhaupt und ist in dem Bewußtsein einer Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch begründet. Innerhalb dieser Gegenseitigkeit ist es dem Menschen aufgegeben, an der Durchsetzung des von Gott Gewollten teilzunehmen.[7] – Nur in diesem Sinne wollen wir mit Hempel vom geschichtswirkenden Charakter der menschlichen Tat sprechen. Zugegeben sei, daß diese religionsgeschichtliche Erwägung an der Geschichtsbetrachtung des Alten Testamentes nicht eindeutig zu erweisen ist. An der Lehre des nachbiblischen Judentums wird sie in vorzüglicher Weise deutlich. Hier ist es jegliche Tat, die geschichtsbildend werden kann, wie auch auf der anderen Seite jedes Geschehen irgendwie im Menschen seine Wurzel haben kann.

Auch bei Darstellungen des Spätjudentums begegnen wir der Auffassung, die für diesen Zusammenhang von menschlicher Tat und dem Schicksal die Kategorien von Lohn und Strafe als die einzigen hinstellt. Die Richtigkeit der Annahme selbst bleibt bestehen, aber ihre Ausschließlichkeit muß bestritten werden. Wenn wir etwa den tannaitischen Lehrspruch[8] betrachten: »Wer sich der Pflicht der Fortpflanzung entzieht, der schwächt das göttliche Ebenbild im Menschen«, so wird deutlich, wie hier für das, was auf die »Sünde« hin geschieht, der Begriff der Strafe zu eng wird. Oder wenn[9] »Guttat und Liebeserweis« als »die großen Fürsprecher und die große Friedensstiftung zwischen Israel und seinem Vater im Himmel« aufgefaßt werden, so ist es nicht möglich, diesen Frieden als reale Belohnung zu begreifen,

[4] Ebd. S. 15. – [5] Ebd. S. 16. – [6] Vgl. dazu Martin Bubers Analyse des altorientalischen Opferbegriffes in: Glaube und Brauch (Frankfurter Vorlesung). – [7] Buber, Die Idee der Wiedergeburt (Frankf. Vorlsg.). – [8] R. Elasar ben Asarja, Gen. r. 34. – [9] R. Elasar ben Jose, Tos. Pea 4, 21.

die sich etwa mit der Verheißung »damit du lange lebest« gleichstellen ließe. Näher kommen wir der tannaitischen Vorstellung, wenn wir sagen, daß der Mensch durch sein Tun das Geschehen einleitet. Sein Tun wird als wirkende Kraft gedacht, und das Schicksal ist die Antwort Gottes, die in ihrer Unberechenbarkeit die Kategorie Lohn und Strafe in sich faßt, ohne sich in ihnen zu erschöpfen, wie sich auch das Tun des Menschen in den Kategorien Gebot und Verbot nicht erschöpft. Gebot und Verbot würde Lohn und Strafe entsprechen. Wo aber durch die Konzeption der »Erfüllung des göttlichen Willens«, die »Erfüllung eines Gebotes« bestenfalls als ein Teil dieser anderen aufgefaßt werden kann, oder wo gelehrt wird, daß die Erfüllung *eines* Gebotes den Menschen des heiligen Geistes würdig macht[10], also die Gebotserfüllung selbst nicht mehr als Handlung, sondern als Haltung verstanden wird, da muß auch, was am Menschen geschieht, ein Vorgang sein, der Lohn und Strafe übergreift.

Tatsächlich wird bei den Tannaiten das Schicksal als Kundgebung göttlichen Waltens, als Antwort auf das menschliche Tun angesehen, in dem Guttat und Sünde gleiches Recht haben. Beide wirken in gleicher Weise, die eine planfördernd, die andere planhindernd. Die Betrachtung der in der Interpretation der Geschichte angewandten Motive ergibt, daß keine Tat grundsätzlich geschichtlich unwirksam ist, ebenso wie grundsätzlich jede Form des Schicksals Ausdruck göttlicher Antwort sein kann. – Geschehen und Geschichte begibt sich zwischen Gott und Mensch. Menschentat und Gotteswalten sind die beiden in unbedingter Gegenseitigkeit gefaßten Teile des Zwiegesprächs. Den Zerfall der Tat in seine Elemente kennt die apokalyptische Situation. Der Entwertung der Geschichte entspricht die Entwertung der guten Tat; nur die Sünde ists, die zu wirken vermag; sie hat die Schöpfung zerstört; das Gericht muß kommen, um sie auszurotten. In der tannaitischen Lehre verwirklicht sich der Plan trotz der Sünde; sie vermag ihn zu hemmen, aber nicht zu zerstören. Wie aber die Sünde in den Plan eingebaut ist, so wird das Gericht und die Vergeltung als ein *Teil* des göttlichen Waltens gefaßt.

[10] R. Nehemia, Mech. zu 14, 31; 33b.

## 2. Beispiele für die Tat des Menschen als Grund geschichtlicher Ereignisse

*Allgemein*. Das Leben der Frommen wirkt unmittelbar auf den Bestand der Welt und bewirkt ihre Errettung aus dem Verhängnis, wie auch das Tun der Bösen die Welt unmittelbar bedroht: »Wie die Berge die Urflut bezwingen, daß sie nicht aufsteige und die Welt überschwemme, so bezwingt die Frömmigkeit die Weise des Gerichts und das Verhängnis, daß es nicht in die Welt komme«[11]. – R. Simon ben Jochaj will die Welt erretten »vom Tag an, da er erschaffen wurde«, mit seinem Sohne verbunden, »vom Tag an, da die Welt erschaffen wurde«, mit Jotam ben Usia verbunden, »vom Tag an, da die Welt erschaffen wurde bis an ihr Ende.«[12] – Der gleiche Tannaite[13] vergleicht die Könige Jojakim und Zedekia; des ersten wegen wollte Gott die Welt dem Chaos wiedergeben, schonte sie aber um seines Zeitalters willen; als er aber wegen Zedekias Zeitalter die Welt dem Chaos wiedergeben wollte, schonte er sie um Zedekias willen.

Das Motiv einer einzigen Tat, die sich in einen großen Zusammenhang einstellt, erscheint in vielen Variationen; wir nannten einleitend den Spruch des R. Nehemia: »Wer ein einziges Gebot in Treue auf sich nimmt, ist würdig, daß der heilige Geist sich auf ihn niederlasse.«[14] – Von I. Sam. 15, 6 ausgehend, wo vom Liebeserweis Jetros[15] »mit allen Söhnen Israels bei ihrem Auszug aus Ägypten« die Rede ist, wird gelehrt, daß »wenn jemand Liebe erweist einem der Großen in Israel, es ihm gelohnt wird, als ob er sie ganz Israel erwiesen hätte.«[16] – Eine einzige Gebotserfüllung bringt nicht nur den Menschen, sondern auch die ganze Welt auf die Seite des Verdienstes, eine einzige Verfehlung aber auf die Seite der Schuld.[17]

[11] R. Simon ben Jochaj, Tanch. ed. Buber, Noach § 8; ähnlich R. Josia, Gen. r. 33. – [12] b. Sukka 45a. – [13] b. Sanh. 103a. – [14] Dazu Beispiel Israels am Meere, das für seine Gläubigkeit an Gott und Moses (Ex. 14, 31) gewürdigt ward, das Lied zu singen, indem der heilige Geist auf ihm ruhte: Mech. zu 14, 31; 33b. s. S. 90. – [15] Im Texte: Keni. – [16] R. Elieser ben Jose Haglili, Ct. r. zu 2, 5. – [17] R. Meir, Tos. Kidd. 1, 14.

Die Umkehr wirkt über den Bezirk des Einzelschicksals hinaus: Nach R. Meir wird der ganzen Welt vergeben, um eines willen, der Umkehr getan hat[18].

Die Sorge für den Armen wird aus dem Problemkreis Lohn und Strafe herausgehoben und in einen Bereich eingeordnet, der sich über das Persönliche erhebt: »Die Rache an Israel liegt in der Hand der Armen.«[19] – Die Gabe an den Armen ist das Geschenk, das Gott gebracht wird und das mit dem »Empfangendürfen der Schechina« beantwortet wird[20].

Wer Frieden macht in seinem Hause, der hat damit Frieden in Israel gemacht, wer aber Eifersucht und Streit in sein Haus bringt, der hat es in Israel gebracht[21]. – Die Bedrängnisse, die über ein Zeitalter hereinbrechen, werden als im Walten der in ihrem Amte ungetreuen Richter begründet angesehen[22].

Das Studium der Tora wirkt welterhaltend; »nur des Unwissenden wegen kommt Verhängnis über die Welt«[23]. – Die Welt wird als ursprünglich in ihrem Gefüge ungefestigt gedacht; als aber das Wüstenheiligtum errichtet wurde, bekam die Welt festen Grund[24].

*Die Urzeit*. Aus der Urzeit wird vor allem an der Sintflut der Grund des Geschehens in der Tat des Menschen aufgewiesen; der in der Bibel angegebene allgemeine Grund des »Verderbtseins«[25] wird verdeutlicht; nach R. Akiba[26] lag er im Vergessen des Erbarmens gegen die Geschöpfe, nach R. Simon ben Jochaj[27] im Raub. Auch die Anrede Gottes, die außer an Noah auch an seine Söhne[28] nach der Sintflut erging, wird von R. Jehuda ben Ilaj und R. Nehemia mit einer Begründung versehen[29]. Nach

[18] b. Joma 86b. Vgl. R. Jakob, Abot IV. 17: »Besser eine Stunde in Umkehr und guten Werken in Dieser Welt, als alles Leben der Kommenden Welt.« – [19] R. Elieser ben Hyrkanos, Lev. r. 34. – [20] R. Dositaj ben Jannaj, b. Baba batra 10a. – [21] R. Simon ben Gamliel, Abot de R. Natan 28 (S. 85). – [22] R. Jose ben Elischa, b. Sabb. 139a. – [23] R. Jehuda Hanassi, b. Baba batra 8a. – [24] R. Simon ben Jochaj, Pes. ed. Buber 6a. – [25] Gen. 6, 11. – [26] Gen. r. 33. – [27] j. Maass. 11b. – [28] Gen. 9, 8. – [29] Gen. r. 35.

Jehuda soll es ein Zeichen der Verachtung sein, daß Gott nicht Noah allein anspricht, und zwar darum, weil er sein Gebot übertrat[30]; nach Nehemia wird das Verhalten Noahs anders aufgefaßt und in der Anrede Gottes eine Würdigung der Angeredeten gesehen.

*Die Erzvätergeschichte.* Daß Gott Abraham die ägyptische Knechtschaft für seine Nachkommen ankündigen muß, wird von R. Nehemia mit Abrahams Zweifel an der Verheißung begründet[31]. – R. Jehuda ben Ilaj[32] bezieht Ps. 18, 26 auf Abraham und sieht in seinem Verhalten zu den verschiedenen Ereignissen seines Lebens den Grund für ein entsprechendes Verhalten Gottes zu ihm. – Als Grund für die Fortnahme des Hohepriestertums von Malkizedek und seine Übergabe an Abraham wird angegeben, daß jener in seinem Segen zuerst Abrahams und dann Gottes gedachte und also »der Segnung des Herrn die des Dieners vorausschickte.«[33] – R. Jehuda ben Ilaj[34] fragt, warum Rahel vor Lea gestorben ist, und R. Simon ben Jochaj[35], warum Rahel nicht neben Jakob begraben wurde; beide Tannaiten finden den Grund in ungemäßer Haltung Rahels, der eine ihrer Schwester, der andere ihrem Manne gegenüber. – Als Grund dafür, daß Dina den »unbeschnittenen« Sichem[36] heiraten mußte, nennt R. Abba der Priester aus Bardalja[37], daß Jakob seine Tochter dem Esau nicht zum Weibe geben wollte.

*Zur Mosesgeschichte.* Die Offenbarung Gottes im Dornbusch ist in der Sorge Moses[38] für die Gerechtigkeit gegen seine Brüder in Ägypten begründet[39]. – Daß das ursprünglich Moses zugedachte Priestertum[40] ihm entzogen und Aron gegeben wird, ist Strafe für die Weigerung Moses, seine Sendung am Dornbusch

[30] Gen. 8, 16. 18. – [31] Jalkut zu Ps. 78, 8, ausgehend von Gen. 15, 8. 13. – [32] Lev. r. 11. R. Nehemia deutet die Stelle auf Moses Verhalten und Schicksal. – [33] R. Ismael, b. Nedarim 32b zu Gen. 14, 19f.; s. S. 50. – [34] Gen. r. 74; lies mit Jalkut Jehuda statt Judan. – [35] Gen. r. 72. – [36] Gen. 34. – [37] Gen. r. 76. – [38] Ex. 2, 11. – [39] R. Elieser ben Jose Haglili, Ex. r. 1. – [40] Deutung von Ex. 4, 14.

anzunehmen[41]. Aber Arons Herzensfreude über die Erwählung seines Bruders[42] wird Grund für die Bestimmung, die Urim und Tummim am Herzen zu tragen[43].

*Der Auszug aus Ägypten und der Zug durchs Meer.* Die späteren Schicksale des Bileam, Hiob und Jetro, die als Ratgeber Pharaos gedacht werden, wurzeln im Verhalten dieser drei zu dem Plane, Israel auszurotten: Bileam, der zurät, wird erschlagen, Hiob, der schweigt, wird von Leiden getroffen, Jetro, der entflieht, kommt in seinen Söhnen[44] zu Ehren[45]. – In den Interpretationen der Auszugsgeschichte wird außer auf das »Verdienst der Väter« vor allem auf die Erfüllung des Gesetzes hingewiesen, »damit sie erlöst werden können«: auf Tefillin und Mesusa[46], auf Zizit[47] oder auf Beschneidung und Passahopfer[48]. – Gott sieht das künftige Versagen Israels voraus; aber das kann den Grund der Befreiung nicht erschüttern: »die große Kraft der Umkehr«[49]. – Am Meere bewirkt Moses Aufschrei die Befreiung[50]. – Auch »die Tat der redlichen Frauen« erscheint als Grund der Errettung[51], vor allem aber »das Vertrauen, mit dem sie auf mich vertrauten«[52]. – Angeführt werden noch: die Wahrung der Namen, der Sprache, das Vermeiden der üblen Nachrede und der Unzucht[53]. – Daß Gott selbst die Ägypter ins Meer wirft[54], ist die Antwort darauf, daß Pharao[55] selbst Gott gelästert hatte[56]. – Besonders deutlich wird der Zusammenhang zwischen mensch-

[41] Simon ben Jochaj, b. Seb. 102a. – [42] Ex. ebd. – [43] R. Simon ben Jochaj, Tanch. ed. Buber, Schemot, § 24. – [44] I. Chr. 2, 55. – [45] R. Simaj; b. Sanh. 106a. – [46] R. Akiba, Mech. zu 14, 29; 33a. – [47] Anonym, Sifre sutta zu 15, 41 (S. 290). – [48] R. Matja ben Charasch, Mech. zu 12, 6; 15a. Beschneidung auch bei Simon aus Teman, Mech. zu 14, 15; 29b, und bei R. Simon ben Jochaj, Mech. zu 13, 4; 19b. – [49] R. Jose Sohn der Damascenerin, Mech. zu 19, 2; 61b. – [50] R. Acha, Mech. zu 14, 15; 29b. – [51] R. Natan, Mech. zu 13, 4; 19b. – [52] R. Jehuda Hanassi, Mech. zu 14, 15; 29b. s. S. 65. – [53] Bar Kappara, Pes. ed. Buber 83b. – [54] Ex. 14, 27. – [55] Ebd. 5, 2. – [56] R. Josua ben Karcha, b. Sanh. 94b f. Dagegen wurde Sanherib, der durch seine Boten Gott geschmäht hatte (II. Kön. 19, 23), durch Gottes Boten bestraft (ebd. 19, 35).

licher Tat und dem Schicksal in einer Deutung zu: »Gott wird König sein«[57] betont: Hätte Israel gesprochen: »Gott ist König«, so wäre Gottes Herrschaft in die Welt gekommen[58].

*Die Wüstenzeit und die Landnahme.* Der Angriff Amaleks und seine Niederlage haben ihren Grund in Israel selbst; der Angriff in der Vernachlässigung der Tora[59]; die Niederlage Amaleks und der Sieg Israels, in Anlehnung an den biblischen Bericht: im Gebete Moses[60].

Auch die Offenbarung wird als Antwort auf menschliches Verhalten angesehen: die Tora gehört zu den »drei guten Gaben«, die nur durch das Aufsichnehmen der Leiden Israel gegeben wurden[61]. – Die Bereitschaft, »zu tun und zu hören«[62], ist der Grund, weshalb die Herrschaft über Israel dem Todesengel genommen wurde[63].

Die Sünde am goldenen Kalbe[64] wird in einer Deutung von Num. 5, 3 als der Grund gesehen, weshalb Ausfluß und Aussatz in Israels Lager Einzug hält[65]. Ebenso wird angenommen, daß vor dieser Versündigung keine Notdurft verrichtet werden mußte; erst die Sünde machte das Gebot Dtn. 23, 14 erforderlich[66].

Das Manna wurde am Morgen gespendet, die Wachteln am Abend; diese als ungelegen empfundene Zeit war die göttliche Antwort auf die ungehörige Art, mit der sie um Fleisch gebeten haben[67]. – Daß Eldad und Medad die Prophetengabe bis »zum Tage ihres Todes« und nicht »für die Stunde«, wie den anderen Ältesten, verliehen wurde, muß in ihnen selbst den Grund haben: er wird in der Bescheidenheit der beiden gesehen, mit der sie ihrer Wahl unter die Ältesten entsagen wollten[68]. – Das biblische Motiv der durch die Sünde verursachten Wüstenwanderung wird

[57] Ex. 15, 18. – [58] R. Jose Haglili, Mech. z. St.; 44a. – [59] R. Josua ben Chananja, b. Bech. 5b. – [60] R. Elasar aus Modiim, Mech. zu 17, 11; 54a. – [61] Mech. zu 20, 23; 73a. – [62] Ex. 24, 7. – [63] R. Elieser ben Jose Haglili, Lev. r. 18. – [64] Ex. 32. – [65] R. Jose Haglili, Sifre z. St; § 1. – [66] R. Elasar ben Parta, b. Joma 75b. – [67] R. Josua ben Karcha, b. Joma 75a. – [68] R. Simon ben Jochaj, Sifre zu Num. 11, 26; § 95.

hervorgehoben: Israel hätte geraden Weges ins Land einziehen können, »wenn es würdig gewesen wäre«[69].

Die Verzögerung der Eroberung Kanaans unter Josua ist in »der Sünde« Israels begründet.[70] Der Besitz des Landes aber wird als durch das Leiden bewirkt angesehen[71]. – Die Ruhe nach der Landnahme[72] wird mit besonderem Grunde versehen: es ist der Lohn für die Ehrerbietung der Kanaaniter gegen Abraham[73].

*Die Richter- und Königszeit.* Der Tod Elimelechs und seiner Söhne wird Gegenstand der Frage nach dem Grunde dieses Schicksals; er wird darin gesehen, daß sie das heilige Land verlassen haben und in ein fremdes zogen[74], oder darin, daß sie »für ihr Geschlecht hätten um Erbarmen bitten müssen, aber nicht darum gebeten haben«[75]. – Im Zusammenhange einer Lehre über die Zerstörung der Heiligtümer wird für die Zerstörung Silos der Grund in der schimpflichen Behandlung der Opfer gesehen[76].

Das davidische Königtum wird zu den sechs Dingen gezählt, die eine göttliche Antwort auf die Wahrung des Sabbats darstellen[77]. – I. Kön. 9, 5, wo der Bestand des salomonischen Königtums als von Salomos Lebenswandel abhängig ausgesprochen ist, wird von den Tannaiten ausgeführt und verdeutlicht[78]. – Daß das Heiligtum im Landbezirk Benjamins liegt, hat den Grund in dem Mute dieses Stammes, den er am Schilfmeere bewiesen hat[79]. – Aus der Elia- und Elisageschichte finden wir das auch in der biblischen Erzählung verwendete Motiv der Wiedererwek-

[69] R. Jehuda ben Ilaj, Bannaja, Abba der Priester aus Bardalja, Sifre zu Dtn. 1, 2; § 2. – [70] R. Elasar ben Asarja, Sifre zu Dtn. 11, 23; § 50. – [71] R. Simon ben Jochaj, Mech. zu 20, 23; 73a. – [72] b. Joma 14, 15. – [73] R. Simon ben Gamliel II., Sifra zu 18, 3; 85c. Jehuda ben Lakisch ist als Tradent, nicht als Autor anzusehen. Vgl. auch R. Jose Haglili z. St. (ebd.). – [74] R. Simon ben Jochaj, b. Baba batra 91a. – [75] R. Josua ben Karcha, ebd. 91b. – [76] R. Jochanan ben Torta, Tos. Men. 13, 22. – [77] R. Elasar aus Modiim, Mech. zu 16, 25; 50b. – [78] R. Chanina ben Gamliel II., Sifre zu Dtn. 17, 20; § 162. – [79] R. Meir, Mech. zu 14, 22; 31a.

kung als Dank für die Gastfreundschaft genannt[80]. Der Aussatz des Gehasi[81] und des Königs Usia[82] wird als Folge der üblen Nachrede bei dem einen, der Überheblichkeit bei dem anderen verstanden[83]. – Als Beleg für die Auffassung, daß die Lebensdauer des Menschen davon abhängt, wessen er »würdig« ist, wird das Beispiel des Königs Hiskia angeführt[84]. Sein Eigenlob aber wird die Quelle für eine Folge von Schicksalsschlägen, deren letzter die Verschleppung seiner Kinder war[85]. – Die Zusage friedlichen Todes an den König Zedekia[86] hat zur Voraussetzung die einzige Guttat des Königs: die Heraufholung des Jeremia aus der Lehmgrube[87].

Die Gründe für die Zerstörung der Heiligtümer werden im Inneren der Menschen gesucht: sie sind »Verfehlung und böses Tun«[88], die Leugnung der Einzigkeit Gottes, der Verstoß gegen das Gesetz und die Beschneidung[89], die Verletzung der Ehre des Nebenmenschen[90]; genauer gefaßt: für das erste Heiligtum war es Götzendienst, Unzucht und Mord, für das zweite Habsucht und Menschenhaß, was ihren Untergang zur göttlichen Antwort hatte[91].

*Die Erlösung.* Den Gedanken, daß menschliches Tun den Anbruch der Erlösungszeit bestimmt, finden wir in einer Deutung, wonach »jeder, der weiß, wieviel Jahre Israel den Götzen gedient hat, weiß, wann Davids Sohn kommen wird.«[92] Aber auch die »messianischen Leiden« und die »Schrecken des Ge-

[80] R. Simon ben Jochaj, Ct. r. zu 2, 5. – [81] II. Kön. 5, 27. – [82] II. Chr. 26, 19. – [83] R. Simon ben Elasar, Abot de R. Natan 9 (S. 41 f). – [84] R. Akiba, Tos. Edujot 1, 15 zu II. Kön. 20, 6. – [85] R. Simon ben Elasar, b. Sanh. 104a, zu II. Kön. 20, 3. – [86] Jer. 34, 5. – [87] R. Elasar ben Asarja, b. Moed kat. 28b; s. S. 83. – [88] R. Gamliel II., Sifre zu Dtn. 12, 4; § 61. – [89] R. Simon ben Asaj, Echa r. zu 1, 1. – [90] R. Elasar ben Schammua, b. Gittin 57a. – [91] R. Jochanan ben Torta, Tos. Men. 13, 22. (Vgl. über Zerstörung Silos, S. 96). Zur Tat des Menschen als Grund für die Ereignisse innerhalb der tannaitischen Zeit: s. S. 28. – [92] R. Jose ben Chalafta, Echa r. Einleitung 21 (S. 16). Ähnlich Bar Kappara, b. Sanh. 94a.

richtstages« bilden kein blindes Verhängnis: In der Einhaltung des Sabbats, im Studium der Tora und im Liebeserweis wird »die Rettung« aus dieser Not erblickt[93]. – Die Verwirklichung der Endzeiterwartungen und der Hoffnung auf Wiederherstellung des Reiches wird vor allem als von der Umkehr bedingt gesehen[94]. – Die Leiden aber sind es, durch die sich Israel die Kommende Welt verdient[95].

### 3. Die Entsprechung von Tat und Geschehen

Als besondere Form dafür, wie die Tannaiten das Geschehen mit der Tat des Menschen in Zusammenhang bringen, sei noch die Entsprechung genannt; in diesen Fällen wird auf ein gleiches Element auf beiden Seiten, der des menschlichen Tuns und der der göttlichen Antwort, hingewiesen, und so ihr Aufeinanderbezogensein hervorgehoben. Wenn diese Deutungsart innerhalb des ganzen Lehrsystems einen Sinn hat, dann ist es wohl der, daß den Menschen vom Geschehen aus ein Zugang zu seiner Bedeutung geschaffen wird, daß er an der Art des Geschehens erkennen kann, wem es als die göttliche Antwort entspricht.

*Beispiele.* Der Regen der Sintflut dauerte 40 Tage[96], entsprechend der Versündigung der Menschen »an den gezeugten Wesen, die mit 40 Tagen Gestalt empfangen«[97]. – Nach anderer Lehre entsprach diese Zeit der Sünde gegen die Tora, die in 40 Tagen gegeben wurde[98]. – In den Wasserquellen der Sintflut[99] wird die göttliche Antwort auf die sündhafte Begehrlichkeit der Augen[100] gesehen, die den Wasserquellen gleichen.[101] – Das Ver-

[93] R. Elieser ben Hyrkanos, Mech. zu 16, 25; 50b; R. Elasar ben Schammua, b. Sanh. 98b; Bar Kappara, b. Sabb. 118a. – [94] R. Elieser ben Hyrkanos, b. Sanh. 97b f.; R. Jose Haglili, Jalkut zu Jes. 59, 20; § 358; R. Meir, Midrasch Ester, in A. Jellinek, Bet Hamidrasch I.; s. u. S. 106. – [95] R. Simon ben Jochaj, Mech. zu 20, 23; 73a. – [96] Gen. 7, 4. – [97] R. Jochanan ben Sakkaj, Gen. r. 32. – [98] R. Simon ben Jochaj, ebd. – [99] Gen. 7, 11. – [100] Gen. 6, 2. – [101] R. Jose Sohn der Damascenerin, Tos. Sota 3, 9.

hängnis waltet nicht blind, sondern vollzieht sich in strenger Entsprechung zum menschlichen Vergehen; »wer als erster gesündigt hat, wird als erster vom Verhängnis getroffen«. Darum die aus Gen. 7, 23 gelesene Reihenfolge der von der Sintflut vertilgten Wesen, darum die Blendung der Sodomiten[102], darum die Ex. 11, 5 angedeutete Reihenfolge beim Sterben der Erstgeborenen in Ägypten[103]. – In der Beschwer, mit der die Ägypter das Rad ihrer Gefährte vorantrieben[104], findet sich eine Entsprechung für die Beschwer, mit der die Arbeit auf den Juden in Ägypten gewuchtet hatte[105]. – Die geforderte Hebe[106], die einen halben Schekel betrug, sollte eine Entsprechung zur Tagesmitte sein, um die Israel gesündigt hatte[107]. – Daß aber Israel den halben Schekel nicht abgeben wollte, wurde mit dem Zwang zu einer entsprechenden Abgabe für die römische Regierung von Gott beantwortet[108]. Das von den Völkern beherrschte Israel wird an seine Sünde gegen die Gottesherrschaft erinnert[109]. – Aus anderem Zusammenhang sei hier noch auf die Entsprechung hingewiesen, die zwischen Abrahams Eselsattelung und der des Bileam[110], zwischen der Bespannung des Gefährtes bei Josef und der bei Pharao[111], zwischen dem Schwert, das Abraham ergriff, und dem Schwerte Pharaos[112] gesehen wird[113]. – »Simson ging seinen Augen nach; darum stachen ihm die Philister die Augen aus. Absalom stolzierte mit seiner Haartracht; darum ward er an seinen Haaren aufgehängt«[114]. – Die 127 Provinzen, über die Ester herrschte, bringt R. Akiba in Zusammenhang mit den 127 Lebensjahren ihrer Urahne Sara[115]. – Entsprechungen werden

[102] Gen. 19, 4 und 11. – [103] Sifre sutta zu 5, 21 (S. 236), anonym. – [104] Ex. 14, 25. – [105] R. Jehuda ben Ilaj, Mech. zu 5, 9; 32a. – [106] Ex. 30, 13. – [107] R. Jehuda ben Ilaj und R. Nehemia, Tanch. ed. Buber, Ki tissa § 7. – [108] R. Jochanan ben Sakkaj, Mech. zu 19, 1; 61a f. s. S. 28. – [109] Ebd. – [110] Gen. 22, 3 und Num. 22, 21. – [111] Gen. 46, 29 und Ex. 14, 6. – [112] Gen. 22, 6 und Ex. 15, 9. – [113] R. Simon ben Jochaj, Gen. r. 55, Mech. zu 14, 6; 27a. – [114] Anonym, Mischna Sota I. 8, über Ri. 16, 21 und II. Sam. 18, 9. – [115] Est. 1, 1 und Gen. 23, 1. – Gen. r. 58; die Deutung wurde angewendet, um eine schläfrige Zuhörerschaft aufzurütteln.

auch zwischen Dieser Welt und der Oberen aufgezeigt. So läßt R. Meir[116] die rathaltende Ältestenschaft Israels einem Synhedrium entsprechen, das »im Himmel vor Gott sitzt«. – Öfter finden wir die Entsprechung zwischen dem irdischen und dem himmlischen Heiligtum[117].

## 4. Die Sachut

Ist einmal der Tat des Menschen eine Bedeutung für sein Schicksal zuerkannt, so liegt der Gedanke nahe, daß dieser Tat Kräfte innewohnen, die sich in ihrem Einfluß aufs eigene Schicksal nicht erschöpfen, sondern über dieses hinaus wirksam bleiben. Diese Wirkung geschieht natürlicherweise auf die Zukunft hin, aber, da der Tannaite eine strenge Scheidung der Zeit nicht kennt, auch auf die Vergangenheit. Der Gedanke des der Geschichte zugrunde liegenden Planes wird hier besonders deutlich, da dem einheitlich verstandenen göttlichen Willen, der sich in deutlicher oder geheimnisvoller Weise in der Welt durchsetzt, die menschliche Tat als eine Einheit gegenübergestellt wird, indem auch sie aus ihrer Bezogenheit auf den Einzelnen herausgehoben und zu einem Gut der Gesamtheit gemacht wird. Mit dieser Wirkung der guten Werke, die von der Zeit Sechut abot oder kurz Sachut genannt wird, wäre die Wirkung zu vergleichen, die die Sünde über den Bezirk des Sünders hinaus, auf die Gesamtheit oder auf eine spätere Zeit übt. Wenn Wilhelm Bousset darauf hinweist[118], daß die Synagoge keine das Heil verbürgende Bußdisziplin entwickelt hat[119], so ist das, wie uns scheint, eben darin begründet, daß der Einzelne, um den es sich bei einer solchen Heilsgarantie handelt, nach der tannaitischen Geschichtslehre in so

[116] Ex. r. 30 unter Anwendung von Dan. 7, 9. – [117] R. Simon ben Jochaj, Gen. r. 55, ausgehend von Gen. 28, 10ff.; anonym, Mech. zu 15, 17; 43b, welche Deutung Num. r. 5 auf Natan zurückgeführt wird. – Vgl. auch R. Simon ben Jochaj, Pes. ed. Buber 6a; s. S. 92. – [118] Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. (herausgeg. v. Gressmann), Tübingen 1926. S. 199. – [119] Vergleiche die parsische oder die christliche Kirche (Bousset).

verschiedenartige Wirkungszusammenhänge eingestellt ist, daß alle Verheißungen nur mit Vorbehalten gegeben werden konnten, die eine Gewißheit nicht aufkommen ließen. Wie in einer Not, die zunächst auf die Sünde zurückgeführt wurde, die Gnade Gottes oder die Sachut als wirkende Tat früherer oder späterer Zeiten helfend entgegenkommen konnte, so konnte unberechenbar, aber im Plane begründet, die Sünde anderer Zeit für den Frommen bestimmend werden; der Fromme weiß darum nicht, »auf welchen Weg man ihn führen wird, auf den der Seligkeit oder den der Verdammnis«[120]. Der später einsetzende Versuch, durch die jenseitige Vergeltung die Wirkung der Guttat oder der Sünde in durchsichtige Formen zu bringen, ja zu schematisieren, vermag zwar die ursprünglichen Vorstellungen der (von Buber so bezeichneten) »Wirkungstranszendenz« nicht zu beseitigen, muß aber von da aus als Abweichung vom Ursprünglichen beurteilt werden. Die ganz nach dem Willen Gottes lebenden Männer sieht schon die biblische Geschichtslehre am Anfang der Geschichte Israels; ihretwegen schließt Gott den Bund. Die Zeiten des stärksten Eingreifens Gottes in die Geschichte, der Auszug aus Ägypten und die Wüstenwanderung, werden durch die Sachut aufs engste miteinander verbunden: die Tat der Erzväter, deren Wirkung auf das eigene Leben sich nicht erschöpft hat, ist aufgespart und kommt erst in jener Zeit zur Geltung, wo dem göttlichen Eingreifen in die Geschichte, wenn es nicht als Gnade empfunden wird, ein großes, in der Gegenwart nicht aufzubringendes Maß der Taten entsprechen müßte.

In den folgenden Beispielen sind lediglich solche für die wirkende Tat der Erzväter und der Stammesahnen angeführt.

*Beispiele.* Die Sachut der drei Erzväter als einer Einheit erscheint als wirksame Kraft für das Mannawunder[121]. – Sie sind es, um derentwillen Israel des Priestersegens[122] gewürdigt wurde[123]. –

[120] R. Jochanan ben Sakkaj, b. Ber. 28b. – [121] R. Elasar aus Modiim, Mech. zu 16, 4. 10. 14; 47a. 48a. 49a. – [122] Num. 6, 23. – [123] Gen. r. 43. Von R. Jehuda ben Ilaj auf Abraham, von R. Nehemia auf Isaak, von den Weisen auf Jakob bezogen.

Im Kampf und Sieg über Amalek[124] wirkte sich das Werk der »Väter und Mütter« aus[125].

Unter den Vätern ist es vorzüglich Abraham, dessen Leben auf das spätere Geschehen wirksam wurde; vor allem werden seine Bescheidenheit, seine Gastfreundschaft und die Bereitschaft zur Opferung Isaaks als die wichtigsten wirksamen Tugenden hervorgehoben. – Sein Verdienst wirkt auf die Vorzeit zurück: die Schöpfung wird mit seiner Sachut in Zusammenhang gebracht[126]; um seiner Sachut willen wird Adam in den Garten Eden eingeführt[127]. – Der Auszug aus Ägypten und die Spaltung des Meeres ist in seinem Verdienst begründet[128]; seine durch Speise, Trank und Beistand erwiesene Gastfreundschaft gegen die Gottesboten bewirkt, daß Israel in der Wüste Speise, Trank und Schutz empfängt[129]; nach anderer Meinung[130] erstreckt sich diese Wirkung nicht nur auf die Wüstenzeit, sondern auch auf die Zeit der Landnahme und vollendet sich in der Kommenden Welt. – Im Kampfe gegen Og ist Moses besorgt, Abrahams Verdienst könnte diesem, als Lohn für seinen Dienst[131], zu Hilfe kommen[132]. – Bileams Feindschaft gegen Israel wird durch die Gottesliebe Abrahams bezwungen[133]. – Nach dem Falle von Ai »fingen sie an, der Sachut Abrahams, unseres Vaters, zu gedenken,« der an dieser Stelle[134] eine Opferstatt errichtet hatte[135]. – Die Opferung Isaaks wurde am Schilfmeer als Bildnis sichtbar und wirkte als Grund für die Errettung aus der Gefahr[136]. – Als die Jakobssöhne über Sichem herfielen[137], »fühlten sie sich durch die Kraft des Alten

[124] Ex. 17, 8. – [125] R. Elasar aus Modiim, Mech. zu 17, 9; 54a. – [126] R. Josua ben Karcha, Gen. r. 12. – [127] R. Nehemia, Gen. r. 15. – [128] R. Elasar ben Asarja, Mech. zu 13, 4; 19 b. Zu 14, 15; 29 b. – [129] Schule Ismaels, b. Baba mezia 86b. Über Manna allein: R. Josua ben Karcha, Mech. ed. Hoffmann zu 6, 2 (S. 5). – [130] R. Simaj, Gen. r. 48. – [131] Gen. 14, 13. – [132] R. Simon ben Jochaj, b. Nidda 61a. – [133] Ders., Gen. r. 55. – [134] Gen. 12, 8. – [135] R. Elasar ben Schammua, Gen. r. 39. – [136] R. Jose Haglili, Mech. zu 14, 15; 30a. Vgl. auch Juda ben Batyra und Bannaja, ebd.; Schule Ismaels, Gen. r. 55; R. Josua ben Chananja, Mech. ed. Hoffm. zu 6, 2 (S. 4). – [137] Gen. 34.

sicher«[138]. – In der Geschichte des die Esel suchenden Saul wird die Sachut Jakobs wirksam gesehen[139], dem königliche Nachkommen verheißen wurden[140]. – Von den Müttern wird Rahel genannt, mit deren Namen darum, »weil alle Dinge von ihr abhingen«, Israel gerufen wurde[141].

Das Verdienst der Jakobssöhne wirkt bei der Spaltung des Meeres[142]. – Von den Söhnen wird Juda hervorgehoben, dessen frommes Bekenntnis Tamar gegenüber der Grund dafür war, daß das Königtum Israels seinem Stamme entsproß[143]. – Ähnlich wird die Einsicht, die Isachars Stamme gegeben wurde[144], in einem guten Rate begründet gesehen, den ihr Stammfürst Netanel in der Zeit der Wüstenwanderung gegeben hatte[145]. – Wie Abrahams Werk Israel vor dem Fluche Bileams bewahrt hatte, so die Liebe Josefs zu seinem Vater seine Nachkommenschaft vor Pharaos Nachstellung[146]. – Das Verdienst Josefs, dessen Gebeine auf dem Auszuge aus Ägypten mitgetragen werden, wird als die Befreiung bewirkend angesehen[147].

---

## II. ZWISCHEN MENSCH UND GOTT

### 1. Die Vater-Sohn-Beziehung und die Fürsorge Gottes

Den Übergang von der Auffassung, die das Geschehen vom Menschen aus zu erklären versucht, zu der, die ihr die Geschichte als die Tat Gottes entgegenhält, bildet in der tannaitischen Lehre der Hinweis auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, beziehungsweise zwischen Gott und Israel, für das eine Zuordnung

[138] Levi ben Sisi, Gen. r. 80. – [139] R. Akiba, Deutung des Ortsnamens Zelzach (I. Sam. 10, 2), Jalkut z. St. § 109. – [140] Gen. 35, 11. – [141] R. Simon ben Jochaj zu Jer. 31, 15; Gen. r. 71. – [142] R. Elasar ben Jehuda, Mech. zu 14, 15; 29b. – [143] R. Tarfon, Tos. Ber. 4, 17. – [144] I. Chr. 12, 32. – [145] R. Elieser ben Hyrkanos, Sifre zu Num. 7, 18; § 52. – [146] R. Simon ben Jochaj zu Ex. 14, 6; Gen. r. 55. – [147] Simon aus Kitron, Mech. zu 14, 15; 29b.

zu Verdienst oder Gnade nicht eindeutig vollzogen ist. Die Frage nach dem Grunde, die die tannaitische Geschichtslehre so heftig bewegt, müßte hier vor der Tatsache dieses Verhältnisses selbst schweigen. Es läßt sich aber feststellen, daß die gleichen Ereignisse Gegenstand der Prüfung auf den menschlichen Anteil oder einen gnadentümlichen Charakter werden, – die jetzt vor allem die Fürsorge und Vorsehung bezeugen sollen. Vor allem; denn auch hier wird die Wertung nicht immer aus der Darstellung ausgeschaltet, und den Tannaiten gilt jedes Ereignis der einen oder der anderen oder beiden Sphären zugleich verhaftet. Die Wurzel der gütigen Vorsehung und der besonderen Fürsorge liegt in der Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und Mensch; und auch für sie wird immer wieder das Maß von Verdienst und Gnade zu bestimmen versucht. Das Schriftwort[1]: »Söhne seid ihr eurem Gott«, versteht R. Jehuda ben Ilaj als vom Verhalten Israels abhängig: »Wenn ihr euch wie Söhne führt, dann seid ihr Söhne«, während R. Meir diese Abhängigkeit ablehnt: »So oder so – ihr seid Söhne eures Gottes.«[2] Und deutlicher noch in seinem Ausspruch zu Dtn. 32, 5[3]: »Obwohl sie voller Fehler sind, werden sie Söhne genannt, obwohl sie verderbt sind, werden sie Söhne genannt.«[4] Aber der gleiche Tannaite ist es, der zu Dtn. 4, 30[5] lehrt: »Wie ein ungetreuer Königssohn sich zum Vater zurückzukehren schämt, aber der Vater ihm sagen läßt: Gibt es denn einen Sohn, der sich zu seinem Vater zurückzukehren schämt, kehrst du doch zu deinem Vater zurück! – also nimmt Gott Israel wieder auf.« Wie sehr auch, im Sinne Meirs, die Betonung in diesem Gleichnisse auf dem Aufnehmenwollen Gottes liegt, so läßt sich der Gedanke an das Zurückkehrenwollen, ja das Zurückkehrenmüssen des Menschen nicht vermeiden. Jedenfalls wird, und dies ist für das tannaitische Lehrsystem von Bedeutung, die Gültigkeit menschlichen Werkes in einen Zusammenhang

[1] Dtn. 14, 1. – [2] Sifre z. St.; § 96. – [3] Sifre z. St.; § 308. – [4] Vgl. noch die Deutung zu Dtn. 32, 19, wonach auch die Verdruß Bereitenden als Söhne gelten, mit dem Schluß, daß sie um so eher als Söhne gelten könnten, wenn sie keinen Verdruß bereiten würden. Sifre z. St.; § 320. – [5] Dtn. r. z. St.

eingeordnet, der seine Überbewertung ausschließen muß und ganz deutlich die Zwieseitigkeit der Gott-Mensch-Beziehung als Vater-Sohn-Beziehung hervortreten läßt. Die Erfahrung dieser Beziehung tritt ein und bewährt sich da, wo der Mensch, trotz allen Werkes, befürchtet, die Fürsorge Gottes könnte aussetzen oder sich ins Gegenteil wandeln, und wo Gott eingreift, um ihn zu beruhigen und ihn der immerwährenden Sorgfalt zu versichern[6].

Der zeitgeschichtliche Ansatzpunkt ist leicht festzustellen: Die Verachtung, der »das besiegte Judäa« nach der Zerstörung des Tempels ausgesetzt war, mußte nach innen den alten Begriff der Gotteskindschaft und der göttlichen Fürsorge fragwürdig erscheinen lassen. Die Hoffnung, daß sich das Geschick wenden würde, daß Rom fallen und Israel wieder zu Glanz und Herrlichkeit als Kind Gottes kommen würde, hatte zur Eschatologie geführt, die in ihrer radikalsten Form diese Welt, als eine schlechte, entwerten und dem Verfall preisgeben mußte, im Angesichte des neuen Aeon, der den Sieg der göttlichen Gerechtigkeit darstellen würde. Auch den mystischen Bewegungen konnte sich Gotteskindschaft einzig aus der Beziehung der geläuterten und »erkennenden« Seele zum Erlösergott ergeben, eine Beziehung, die nur jenseits der Geschichte ihre Wirklichkeit hatte. Die Vorstellung, daß Geschichte der Ort der Waltung Gottes ist und daß sich die Erwählung seiner Kinder eben in dieser Geschichte verwirklicht, mußte zum Problem werden.

Hier griffen die Tannaiten mit der Aktivierung der Geschichte ein, die sie als ein großes Beispiel der göttlichen Fürsorge darstellten. Die Besinnung auf die Geschichte bewirkte, daß die Zeit nicht den Bruch mit der Vergangenheit brachte, sondern sich als Epoche zwischen Vergangenheit und Zukunft einordnete, in einem Vertrauen zum Geschichtslauf, das der apokalyptischen Haltung fremd war, aber auch jener Haltung abgehen mußte, die als Randerscheinung in der tannaitischen Lehre selbst zum »Bestürmen des Endes« führte. Für das Problem der Vater-Sohn-Beziehung mußte diese Vergegenwärtigung und Aktualisierung der Geschichte besagen, daß das Bewußtsein jener Erwähltheit durch

[6] Vgl. den Spruch des Nehoraj über Moses S. 107.

einen aus dem Schicksal der Gegenwart sich als möglich ergebenden Widerspruch nicht berührt wurde, sondern über ihn hinaus bestehen konnte. In einem Gespräche zwischen R. Meir und einem Hegemon[7] versteht dieser das Schicksal Israels als das eines Sklaven, den sein Besitzer vertrieben hat; dem setzt Meir das Gleichnis eines Vaters entgegen, der seinen Sohn verstoßen hat, der aber seine Wiederkehr Tag um Tag erwartet, um ihn wieder aufzunehmen. – Der Begriff der Sünde allein konnte, wie wir gesehen haben, zur Erklärung des Geschehens nicht ausreichen; keinesfalls vermochte er zu jener Wucht anzuwachsen, die den Verfasser des vierten Buches Esra niedergeschmettert hat.

Die historischen Betrachtungen haben auch hier meist in der Wüstengeschichte ihren Ausgangspunkt. Die dem Alten Testament entgegengesetzte Begründung der Ereignisse fällt hier, bei der Aktivierung für den Gedanken der Vater-Sohn-Beziehung und der Fürsorge besonders auf: die alttestamentliche Erzählung zeigt auf der einen Seite ein murrendes Volk, auf der anderen die Nachgiebigkeit Gottes und seinen Versuch, das Volk durch seine Taten zu überzeugen; die Tannaiten schildern die hilflosen Kinder, die vom schützenden Vater geführt werden.

## 2. Beispiele

*Die Vater-Sohn-Beziehung.* Bevor das Meer sich spaltet, schreit Moses zu Gott auf[8]. Da spricht Gott zu ihm: »Moses, meine Kinder sind in Not, das Meer verschließt den Weg, der Feind verfolgt sie und du stehst und häufst Gebete?«[9] – Die Wunder der Wüstenwanderung, Manna, Wachteln und Brunnen, werden[10] als Mittel der Kräftigung gedeutet, die Gott Israel nach der ägyptischen Fron schickte, damit es dann die rechte Schönheit hätte, um die Tora empfangen zu können, wie der König seinem Sohne nach einer Krankheit Erholung und Vergnügen

[7] Midrasch Ester, in A. Jellinek, Bet Hamidrasch I. – [8] Ex. 14, 15. – [9] R. Jehuda Hanassi, Mech. z. St.; 29b. Vgl. R. Jehuda ben Ilaj, Mech. zu 14, 22; 31b. s. o. S. 52. – [10] R. Simon ben Jochaj, Ct. r. zu 2, 5.

gewährt, bevor er ihn zur Schule schickt. – Nach einem anderen Gleichnisse ist Gott ein König, dessen Sohn auf einer Wanderung Unfall erlitt, und der immer an diesem Orte schmerzlich der Ereignisse gedenken mußte[11]. – R. Jehuda ben Ilaj[12] sieht die Wüstengeschichte in einem ähnlichen Gleichnis von einem Vater, der mit seinem Sohn auf Wanderschaft zog: Kamen Räuber ihm entgegen, dann stellte er sich vor den Sohn; kam ein Wolf hinter ihm her, dann stellte er den Sohn vor sich; kamen Räuber und Wölfe, dann nahm er den Sohn auf seine Hände; quälte die Hitze, dann breitete der Vater sein Gewand über ihn; war er hungrig, gab er ihm zu essen, war er durstig, gab er ihm zu trinken: »Also tat es der Heilige, gesegnet sei Er.«

Zu Ct. 3, 11 wird eine Deutung überliefert, nach der Israel der einzigen Tochter eines Königs gleicht, der sie in immer stärkerer Liebe zuerst Schwester und dann Mutter nennt[13]. – Vielleicht ist noch aus späterer Epoche der Spruch des R. Elasar ben Simon[14] zu Neh. 8, 10 zu nennen, nach dem Gott zu Israel spricht: »Leiht euch, meine Kinder, und glaubet an mich, ich werde es bezahlen.« – Oder ein Ausspruch des Bar Kappara[15], wonach Gott (Königsgleichnis) auf seinen Sohn zürnt und ihm den Eintritt in den Palast verbietet, den Palast aber zerstören läßt und den neu erbauten seinem Sohne wieder öffnet.

*Die göttliche Fürsorge: An der Gemeinschaft.* Moses befürchtet, daß sich Gottes »Weise des Erbarmens«, mit der Israel aus Ägypten befreit werden sollte, in die des »Gerichts« kehren würde; Gott aber beruhigt ihn: »In der Weise des Erbarmens bestehe ich.«[16] – Vor dem Auszug aus Ägypten fragt Moses Gott, ob er auch Leichtkost für die Schwangeren vorbereitet hat, Röstkörner und Nüsse für die Kinder; Gott sagt ihm drauf, daß er Speise für dreißig Tage vorbereitet hat[17]. – Zur Auszugsgeschichte wird noch erzählt, Gott habe seine Boten zu Hütern für Israel gemacht; dies zeigt uns »die Liebe des Heiligen, gesegnet sei Er,

[11] Sifre zu Dtn. 3, 23; § 26. – [12] Mech. zu 14, 19; 30a. – [13] R. Jose ben Chalafta, Pes. ed. Buber 4a. – [14] b. Beza 15b. – [15] Lev. r. 32. – [16] R. Jehuda ben Ilaj, Deutung zu Ex. 6, 2; Ex. r. 6. – [17] R. Nehoraj, Ex. r. 3.

zu Israel.«[18] – Auf den Zug durchs Meer wird Prov. 17, 17 gedeutet; Gott spricht: »Ein Bruder bin ich für Israel in der Stunde seiner Not.«[19] – Eine Deutung zu Ex. 15, 3 zählt die Bibelstellen auf, in denen vom Waffengerät Gottes gesprochen wird. Dies aber soll, da Gott ja nur »mit seinem Namen kämpft,« besagen, daß, »wenn Israel es nötig hat, Gott für es die Kämpfe führt«[20].

Dem Wüstenzuge ging die Schechina voran und richtete Stätten her, wo Israel ruhen sollte, wie ein »Vizekönig«, der seinem Heere voranzieht[21]. – Die Kleider, die die Wüstenwanderer anhatten, bedurften keiner Pflege, denn »die Wolken der Herrlichkeit rieben sie blank«[22]. – Als großes Beispiel der Fürsorge gilt das Mannawunder: »Gott breitet seine Hand aus und nimmt das Gebet der Väter auf und schickt das Manna für Israel herab.«[23] – Als Zeichen der Liebe änderte Gott den Lauf der Schöpfung »und machte für sie das Untere zum Oberen und das Obere zum Unteren.«[24] – Der Ortsname Sukkot[25] deutet auf die »Wolken der Herrlichkeit« hin, mit denen Gott Israel auf seinem Zuge begleitete[26]. – Auch bei der Offenbarung wirkt die göttliche Fürsorge: den erschrockenen Israeliten schickt Gott seine Boten zu Hilfe[27].

*Am Einzelnen*. Für Abraham richtete Gott dessen zwei Nieren zu zwei Lehrern her; die strömten aus und lehrten ihn Tora und Weisheit[28]. – Den Leichnam Jakobs will Gott selbst vor Verwesung bewahren; Josef aber, der ihn einbalsamieren läßt, muß darum vor seinen Brüdern sterben[29]. – Beim Verkauf Josefs fügt

[18] R. Nehemia, Ex. r. 18, ausgehend von Jes. 62, 6. – [19] R. Chanina ben Chachinaj (so nach Jalkut z. St.), Mech. zu 14, 15; 29b. – Vgl. R. Simon ben Jochaj und R. Josua ben Chananja, Mech. ed. Hoffm. zu 3, 2 (S. 1f.). – [20] R. Jehuda ben Ilaj, Mech. z. St.; 37b; es folgt ein eschatologischer Schluß. – [21] R. Simon ben Jochaj, Sifre zu Num. 10, 33; § 82. – [22] R. Simon ben Jose, Pes. ed. Buber 92a f. – [23] R. Elasar aus Modiim, Mech. zu 16, 14; 49a. – [24] R. Simon ben Gamliel II., Mech. zu 16, 4; 47a. – [25] Ex. 12, 37. – [26] R. Akiba, Mech. zu 12, 37; 14b. – [27] R. Akiba, Mech. zu 19, 4; 62b. Nach Bacher (Tannaiten I. S. 321 Anm. 5) ergänzt durch Mech. zu 20, 18; 71b. – [28] R. Simon ben Jochaj, Gen. r. 61. – [29] R. Jehuda Hanassi, Gen. r. 100.

es Gott, daß die Händler nicht wie sonst Teer und Kamelfelle führten, sondern wohlriechende Stoffe[30]. – Zu Ex. 18, 4 wird erzählt, daß ein Bote Gottes in Moses Gestalt herabstieg, als Pharao Moses töten wollte[31]; man fing den Boten, und Moses konnte entfliehen[32]. – Daß Gott »plötzlich« Moses ansprach[33], geschah, weil Moses plötzlich in Furcht geraten war und Gott ihm zu Hilfe kommen wollte[34]. – Als die Wahl zum Nachfolger Moses nicht einen seiner Söhne, sondern Josua traf, schmerzte es Moses, und Gott kam, ihn zu trösten: Josua soll an die Türe Elasars, seines Brudersohns, der ja wie sein eigenes Kind ist, treten müssen[35]. – Das biblische »Gott zeigte ihm alles Land«[36] wird ausgebaut: Mit seinem Finger zeigte er, als Lagerausmesser, Moses das ganze Land Israel: bis dahin geht das Gebiet des Efraim, bis dahin das Gebiet des Manasse[37]. – Mit Aron zusammen erscheint Moses als Schützling Gottes, dessen Herrlichkeit immer da sichtbar wurde, wo Israel seine Führer steinigen wollte[38]. – Aus der späteren Geschichte wird als Grund dafür, daß Ester Haman einlud, bevor sie ihre Sache dem Könige vorbrachte, angegeben, daß sie ein göttliches Eingreifen erwartete und also Zeit gewinnen wollte[39].

---

## III. DAS WALTEN GOTTES IN DER GESCHICHTE

Wird also in der tannaitischen Geschichtslehre die »Wirkungstranszendenz« menschlicher Tat behauptet und der Zusammenhang zwischen ihr und dem Schicksal aufgewiesen, wird ferner durch die Hervorhebung der Vater-Sohn-Beziehung der Tat des Menschen der für sie gültige Ort angewiesen, so bleibt doch das Bewußtsein, daß eine restlose Aufeinanderbeziehung nicht voll-

[30] R. Tarfon, Mech. zu 14, 22; 31 b. – [31] Ex. 2, 5. – [32] Bar Kappara, j. Ber. 63 a. – [33] Num. 12, 4. – [34] R. Simon ben Menasja, Sifre z. St.; § 102. – [35] R. Natan, zu Num. 27, 21; Sifre zu Dtn. 31, 14; § 305. – [36] Dtn. 34, 4. – [37] R. Elieser ben Hyrkanos, Sifre z. St.; § 338. Vgl. S. 40 u. 72. – [38] R. Jose Haglili, Mech. z. St.; 48 a. – [39] R. Simon ben Menasja, b. Meg. 15 b.

zogen werden kann. Durch das Schicksal spricht Gott in der Sprache der Menschen und antwortet in der Sprache der Menschen; aber der Grund des Waltens bleibt verborgen.

Immer mehr wird der Erfahrbarkeit des Menschen entzogen, bis sich am Ende das schlechthin Unableitbare am göttlichen Wirken ergibt.[1] Und dennoch wird nicht von der Geschichte als Tat Gottes gesprochen, sondern von Tat und Walten Gottes in der Geschichte, die den menschlichen Anteil an der Planverwirklichung fordert.

Ist aber auch der Grund des Waltens dem Menschen verborgen, so stellt sich ihm dieses selbst, wie wir es immer wieder sehen konnten, als ein vollkommen Gerechtes und Sinnvolles dar. Nach Ordnung und Plan bewegt sich die Geschichte als Weltgeschichte einem einheitlichen Ziele zu. – Wir wollen zu zeigen versuchen, wie sich in der tannaitischen Lehre das Bewußtsein des Planes zur Geschichte verhält: welche Bedeutung der Plan für die Geschichte und welche die Geschichte für den Plan hat; weiter, wie sich in der Geschichte über die Menschentat hinaus der Plan verwirklicht. Daraus wird sich der Hinweis ergeben auf das aus der Geschichte nicht Ableitbare, welches in ihr wirksam wird, ohne sie als den Raum der Planverwirklichung zu zerstören.

## 1. Die Plangemäßheit der Geschichte

Das menschliche Tun, wenn es auch aus eigenem Antriebe und eigener Wahl kommt, baut sich in den Plan ein; von ihm aus, als vom Gedanken einer letzten Richtigkeit des Weltgeschehens im Sinne des göttlichen Waltens, versuchen die Tannaiten die Ereignisse zu verstehen, oder, vom Ereignis aus, auf die Spur dieses Planes zu kommen.

Um auf die Plangemäßheit eines Ereignisses hinzuweisen, sprechen die Tannaiten davon, daß es »von den sechs Tagen des Anfangs an« vorbereitet ist; damit wird die Geschichte an die Schöpfung geknüpft. Es ist nicht zu verwundern, daß das Ereignis des größten Sichtbarwerdens der göttlichen Waltung, der Aus-

[1] Vgl. den Spruch des R. Nehemia zu Koh. 8, 8; Koh. r. z. St.

zug aus Ägypten, als von der Schöpfung her beschlossen gedacht wird[2]. Auch einzelne Ereignisse dieser Epoche erscheinen unter dem gleichen Gesichtspunkte: »Als Gott seine Welt erschuf, da erschuf er in Elim zwölf Quellen, den zwölf Stämmen Jakobs entsprechend, und siebzig Palmen, den siebzig Alten entsprechend.«[3] – In der »großen Hand, die Gott an Ägypten dargetan hatte«[4], ist die Hand angedeutet, die einst Assur strafen wird[5], ein Racheschwert aber »ist geschliffen und wartet von den sechs Tagen des Anfangs an«[6]. – Der Handel um die Erstgeburt zwischen Jakob und Esau ging wie im Spiele vor sich; »aber der Heilige, gesegnet sei Er, stimmte mit ein, spielte mit ihnen und bestätigte Jakob die Erstgeburt«[7].

Mit dem Motiv der Vorbestimmtheit berührt sich der Spruch des R. Simon ben Jochaj[8]: »Die Sonne und der Mond sind Zeugen, daß Gott das Meer zu spalten beschlossen hatte.« – Oder R. Ismael, in einer Deutung von Ex. 14, 15[9]: »Auf Jerusalem hin spalte ich euch das Meer.« – Tausend Geschlechter wollte Gott erschaffen; 974 wurden weggewischt, dem sechsundzwanzigsten nach der Schöpfung wurde die Tora gegeben[10]. – Aus Jer. 49, 20 sucht R. Jehuda Hanassi[11] den göttlichen Plan zu erschließen, nach dem »die Zerstörer des zweiten Tempels in die Hand der Perser fallen« sollten. – Ein Becher ist bei Gott aufbewahrt; ein Tropfen seines Weines fehlt; ihn tranken die sündigen Geschlechter der Geschichte: die Leute der Sintflut, die Leute des Turmbaus, die

[2] So R. Elasar aus Modiim zu Ex. 14, 15; Mech. z. St.; 29b f. – [3] Ders. zu Ex. 15, 27; Mech. z. St.; 46b. – [4] Ex. 14, 31. – [5] R. Elasar aus Modiim, b. Sanh. 95b. – [6] R. Elieser ben Jose Haglili, zu Jes. 21, 15; ebd. – [7] Bar Kappara, Gen. r. 63. Diese Auffassung entspricht auch der biblischen Geschichtslehre: trotz der menschlichen Fehler, die nicht geleugnet werden, zeigt sie, wie Gott dennoch »Jakob liebt, Esau aber haßt«. – [8] Mech. zu Ex. 14, 15; 29b, ausgehend von Jer. 31, 34. – [9] Ebd. 29a. – [10] R. Elieser ben Jose Haglili zu Ps. 105, 8; Gen. r. 28. Vergleiche dazu seinen Spruch in Abot de R. Natan 31 (S. 91): »974 Geschlechter bevor die Welt erschaffen ward, lag die Tora niedergeschrieben, im Schoße des Heiligen, gesegnet sei Er, und sang das Lied mit den göttlichen Boten«. – [11] b. Joma 10a; s. S. 30.

Leute von Sodom und Gomorra, Pharao und all sein Heer, Sisra und all sein Volksgemenge, Nebukadnezar und all sein Heer, Sanherib und all seine Kriegsmassen; aber auch jene, die in die Welt noch kommen werden bis ans Ende aller Geschlechter, können ihn trinken[12].

Hervorgehoben sei die Vorstellung, nach der sich die Tannaiten den Menschen dem Plane gegenüberstellt denken. Gott offenbart, wohin das Geschehen treibt. Häufig begegnen wir Erzählungen über Adam, an dem Gott alle kommenden Geschlechter und ihre Persönlichkeiten vorüberziehen läßt oder Lehrdeutungen über Moses, dem »alles was war und was einst sein soll« gezeigt wird[13]. – David, der von Gott die Verzeihung seiner Sünden erfährt, fragt, warum er das Heiligtum nicht bauen dürfe, worauf ihm Gott den Plan offenbart: »Wenn du es bauen würdest, müßte es bestehen und könnte nie zerstört werden; Israel aber wird einst sündigen und ich werde an ihm (dem Heiligtum) meinen Grimm beruhigen, es zerstören, damit Israel gerettet werden kann.«[14]

*Die Tat des Menschen und der Plan.* Der Sinn der Ereignisse kann im Geschehen selbst noch dunkel sein; erst später erweisen sie sich als notwendige Glieder im Plane. Auch dasjenige Tun des Menschen, das gegen den Plan gerichtet ist, wird vom Plane umfaßt. Dazu, daß Gott »alles schön zu seiner Zeit gemacht hatte«[15], gehört nach R. Jehuda Hanassi[16] auch die Sünde. So gesehen, wird die Sünde zu einem Beitrag an der Planverwirklichung. Wie sie in den Plan miteinbezogen ist, erklärt R. Jose Haglili[17] an einem Beispiel aus der Wüstengeschichte: »Von der Stunde an, da ich um deinetwillen

[12] R. Elieser ben Jose Haglili, zu Dtn. 32, 34; Sifre z. St.; § 324. – [13] Über Adam z. B. R. Elasar ben Asarja, Pes. ed. Friedm. 23; 115a. Ähnlich R. Josua ben Karcha, Abot de R. Natan 31 (S. 91). Über Moses: Sifre zu Dtn. 34, 1 ff; § 357. Num. r. 23 zu 34, 1; vgl. S. 40. – [14] R. Jehuda ben Ilaj, Pes. ed. Friedm. 2; 7a. – [15] Koh. 3, 11. – [16] Koh. r. z. St. Vgl. die dort zusammengetragenen, auch späteren, mit Beispielen aus der Geschichte versehenen Lehren über Sinn, Plan und Ordnung der Welt. – [17] Mech. zu 19, 2; 61b.

alle Welt in Aufruhr brachte, war es offenkundig vor mir, was du einst am Haderwasser tun würdest.« – Die Sünde der Einwohner Kanaans erwies sich als »sinnvoll« bei der Einwanderung Israels: die Vernichtung jener Völkerschaften erhielt so ihre »Berechtigung«[18]. – Die Sünde Davids und die des Wüstengeschlechtes erfährt aus dem Gedanken des Planes ihre Begründung: beide, der Mensch und das Geschlecht, waren nicht zur Sünde »geeignet«; sie sündigten nur, um Beispiel der Umkehr zu sein, der Einzelne für den Einzelnen, die Gemeinschaft für die Gemeinschaft[19].

## 2. Das Gnadenwalten in der Geschichte

Bei der großen Bedeutung, die nach tannaitischer Lehre die Tat des Menschen für die Gestaltung seines Schicksals hat, scheint eine Gültigkeit der Gnade fragwürdig zu sein. Geht es doch bei der Gnade nicht um das von menschlicher Tat unabhängige aber doch in sich unerforschliche Walten Gottes, sondern um sein Wirken, das die menschliche Tat zwar kennt, aber doch nicht als seinen, des Wirkens, Grund aufnimmt; oder, bei sündhafter Tat, um ein Wirken Gottes, das trotz dieses Verhaltens beim Menschen die Sünde verzeihend und also aus Gnade das Gute bewirkt. Das tannaitische Lehrsystem legt folgende Erwägung nahe. Aus dem Plan, der dem Verlauf der Geschichte zugrunde liegt, sucht der Mensch die Begebenheiten zu begreifen, beziehungsweise die Begebenheiten in den Zusammenhang des Planes einzuordnen. Im Hinblick darauf, daß dem Menschen, von dem wir hier sprechen, dem Tannaiten, nicht der gesamte Geschichtsverlauf, sondern nur einzelne Epochen aus diesem Plan begreiflich wurden, haben wir zwischen planhellen und plandunklen Geschichtszeiten unterschieden. Da aber, und hier folgen wir einem Gedankengang Martin Bubers, das Tun des Menschen nicht immer dem Plane gemäß, sondern oft dem Plane entgegen verläuft, ohne daß es seinen Sinn in ihm, in der Weise, wie wirs vorhin zu zeigen versucht haben, finden könnte, greift Gott in

[18] R. Simon ben Jochaj, Sifra zu 18, 3; 85c; vgl. auch Sifre zu Dtn. 11, 10; § 38. – [19] Ders., b. Ab. sara 4b.

die Geschichte ein, um das Maß des menschlichen Tuns zur Planerfüllung zu ergänzen. Dabei ist es wichtig, daß das Tun des Menschen immer noch Ausgangspunkt bleibt; die Gnade nimmt hier die Form einer »Hinzufügung«, vom Notwendigen her gesehen, an. Dies ist die häufigste Erscheinungsform der Gnade. Die andere, innerhalb der tannaitischen Geschichtslehre die seltenere, ist die, wo Gott, dem planwidrigen Tun des Menschen oder dem gänzlichen Versagen menschlicher Tat, sein, das ganze notwendige Werk umfassende Wirken als Gnade entgegenstellt. – Im Menschen aber lösen beide Erscheinungsformen das gleiche Bewußtsein aus: daß das geschichtliche Ereignis, auch bei Wahrung des Ausgangspunktes unverdient erfolgt ist, daß es Gott »um seines Namens willen« getan hat, eine Einsicht, die die Tannaiten oft den Erörterungen über den Grund der Ereignisse in menschlicher Tat entgegenhalten.

*Die Tat des Menschen und die Gnade.* In der Erörterung der Befreiung aus Ägypten wird die Ansicht vertreten[20], daß, wenn auch Israel selbst keine guten Werke aufzuweisen hatte, Gott »auf das Werk der Gerechten schaute[21]«; dem stellt R. Nehemia[22] die reine, also vom menschlichen Tun unabhängige Gnade entgegen: »da er euch erlösen will, schaut er nicht auf euren Götzendienst«[23]. – Der Zug durchs Meer bildet den Gegenstand ausführlicher Untersuchungen, inwieweit er in menschlicher Tat begründet ist. Hier sind es die Weisen, die gegenüber einer großen Anzahl von Hindeutungen auf menschliches Werk und vielfältige Sachut an der Unabhängigkeit des göttlichen Wirkens festhalten: »Um seines Namens willen tat ers ihnen.«[24] – Die

[20] Anonym. – [21] Als Beispiel wird Amram und seine Gerichtsgenossenschaft angeführt. – [22] Pes. ed. Buber 47a f. – [23] R. Jehuda ben Ilaj geht in dieser Kontroverse auf die Verheißung der vierhundert Knechtschaftsjahre, auf die »Gott nicht schaut, da er erlösen will«. – [24] Anonym, Mech. zu 14, 15; 29b. Vgl. R. Jose Haglili: »Der Vertilgung sind meine Kinder in Ägypten schuldig gewesen ... ich aber tue es mit ihnen um meines großen Namens willen, daß er nicht entweiht werde.« Mech. ed. Hoffm. zu 6, 2 (S. 4).

Mannaerzählung baut R. Elasar aus Modiim aus[25], um zu dem Schluß zu kommen, daß, wenn Gott solches für die herrichtet, die ihn erzürnen, also es nicht verdienen und aus Gnade bekommen, ers um so eher für die Gerechten der Kommenden Zeit tun wird.

Eine Baraita[26] fügt einige Ereignisse aus der biblischen Geschichte aneinander, bei denen der Mensch das Psalmwort anwandte: »Nicht uns, Gott, nicht uns gib Ehre«[27] und der heilige Geist mit dem Jesaiaworte erwiderte: »Um meinet-, meinetwillen werde ichs tun«[28]. Sollte der Sinn des Psalmverses nicht deutlich genug sein, so wird er durch den Jesaiaspruch bestimmt: es geht um die Gnade Gottes, die der Mensch anruft. Die aufgezählten biblischen Ereignisse bilden auch sonst Gegenstand der Erörterung innerhalb der tannaitischen Geschichtslehre[29]. R. Elieser ben Hyrkanos nennt die Stunde am Schilfmeere, Jehuda ben Ilaj den Einzug in Kanaan, Elasar aus Modiim den Kampf Deboras und Baraks, Elasar ben Asarja nennt Hiskia und seine Genossenschaft, gegen die sich Sanherib wandte, Akiba nennt Chananja, Mischael und Asarja, gegen die sich Nebukadnezar wandte, Jose Haglili nennt Mordechaj und Ester, gegen die sich Haman wandte, die Weisen beziehen das zwischen Mensch und Gott geführte Gespräch über die Gnade auf die Erlösung. – Ein Ausspruch allgemeiner Art geht auf R. Meir[30] zurück: »Du und dein Herz kennen die Taten, die du getan hast, und die Leiden, die ich gebracht habe über dich, und wissen, daß ich sie nicht deinen Taten entsprechend, die du getan hast, über dich gebracht habe.«

Eine der oben erwähnten Baraita vergleichbare Erörterung[31] geht von Dan. 9, 7 aus: »Dein ist die Gerechtigkeit und unser die Schande.« R. Jehuda[32] ben Ilaj bezieht diesen Satz auf den

[25] Mech. zu 16, 13; 48b: »Ein Nordwind fuhr aus und kehrte die Wüste rein, ein Regen fiel und spülte das Land, ein Tau stieg auf, ein Wind wehte und machte daraus goldene Tische, auf die dann das Manna herabfiel«. – [26] b. Pes. 117a. – [27] Ps. 115, 1. – [28] Jes. 48, 11. – [29] b. Pes. 117a. – [30] Ausgehend von Dtn. 8, 5, Sifre z. St.; § 32. – [31] Pes. ed. Buber 98b f; Ex. r. 41. – [32] So, nicht R. Ilaj.

Götzendienst Israels in der Zeit, da Gott es durchs Meer führte: »gibt es eine größere Gerechtigkeit als diese?«[33] R. Nehemia faßt den Danielsatz allgemein auf: »Auch in der Stunde, da wir das Gerechte tun, doch das an uns Getane betrachten, müssen wir uns schämen.« An diese tannaitischen Formulierungen fügen die Quellen Aussprüche einiger Amoräer an, die den Gedanken der Gnade an historischen Beispielen aufzeigen: An dem Mannawunder, das Israel trotz seines Götzendienstes zuteil wurde, an der Gabe der Bundestafeln zu einer Zeit, da Israel das goldene Kalb machte, am Eroberungszuge der Daniten[34], der trotz des mitgeführten Schnitzbildes Michas gelang[35], und am Beispiel des Chananja, Mischael und Asarja[36].

Zu Ex. 33, 18 wird erzählt, daß Gott Moses »alle Schätze der Lohngabe, die vorbereitet sind für die Gerechten« gezeigt habe und ihm bei jedem Schatz gesagt habe, für wen er sei. Die Bestimmung des letzten aber erklärte Gott also: »Wer Lohn zu erwarten hat, dem gebe ichs von seinem Lohne, wer keinen zu erwarten hat, dem schaffe ichs aus Gnade und gebe ihm von diesem Schatze.«[37] Hier erscheint die Gnade als »vorbereitet«; der Plan rechnet mit der Unzulänglichkeit menschlicher Tat. – Der Gerechte aber wählt die Gnade als unmittelbar von Gott kommend und stellt das eigene Werk, das das Schicksal erst mittelbar bewirkt, zurück. Dies wird am Beispiel Moses und Davids

[33] Hier nimmt »Gerechtigkeit« (zedaka) den Sinn von Gnade an. – [34] Ri. 18. – [35] Eigentlich müßte der Zug mißlingen. Wenn er aber doch gelingt, so bedeutet das nicht, daß das Ereignis sich abseits vom Plane vollzieht, sondern daß die Gnade das fehlende menschliche Verdienst ersetzt, beziehungsweise der der Planerfüllung entgegengesetzten Sünde ihre Wirkung nimmt. Welchen Sinn das Gelingen des Zuges im großen Zusammenhang der Geschichte hat, ist hier nicht die Frage. – [36] Auf den allgemeinen Satz: »Wir erzürnen dich viele Male, du aber erträgst uns«, folgt noch eine Variante des oben angeführten Satzes des R. Nehemia über das reiche und gewährende Walten Gottes in der Natur und das beschränkte und abgemessene Tun des Menschen im Gebot. – [37] Anonym, Ex. r. 45. Für die Zugehörigkeit dieser Stelle zur tannaitischen Tradition spricht die Anwendung des alten Motivs der Himmelswanderung.

gezeigt, »die gewiß Lohn[38] erwarten konnten für ihre guten Werke; sie aber baten Gott daß ers ihnen nicht anders gebe als aus Gnade«[39].

Zu den Zeugnissen über die Unabhängigkeit der Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und Israel von dem Verhalten Israels, die wir im vorigen Kapitel angeführt haben und die das Gnadenhafte dieses Verhältnisses aussagen, seien noch einige Beispiele genannt: Das jesaianische »Sie sind doch mein Volk!« versteht R. Elieser ben Jose Haglili[40] im Sinne der Gnade: Gott wußte wohl, daß sie einst Lug üben würden, aber: »nicht half er ihnen wie Menschen, die ihm einst Verdruß antun würden, sondern wie Menschen, die von ihm in Ewigkeit nicht abfallen würden.« – Gott führt sein Volk, wie ein Hirt seine Schafe[41]: Wenn sie auch die Bäume beschädigen, tut ihnen der Herr nichts an; so geht Gott mit dem sündigen Israel um.[42] – R. Jehuda Hanassi[43] bezieht ein Gleichnis, wonach ein König als den Ort, wo er zu finden ist, das Heim seines Sohnes angibt, auf Gott, »der einwohnt bei Israel inmitten ihrer Makel«[44]. – Hier sei auch die Lehre des R. Jose ben Chalafta[45] über die Gnade erwähnt, die Gott an den von ihm Verfluchten übt: Die Schlange findet überall ihre Nahrung, das Weib findet überall Wohlgefallen und Kanaan, der Knecht der Knechte, ißt, was sein Herr ißt. Der restlose Vollzug des Fluches würde die Ausschaltung der Wesen aus dem Plane bedeuten; die Gnade gewährt ihnen den Raum im Plane.

*Gericht und Gnade*. Eine besondere Gruppe bilden die Ereignisse, in denen ursprünglich Gottes richtende Strenge, »die Weise des Gerichts«, walten sollte, die Gnade aber hinzu oder an ihre Stelle trat, um die Verwirklichung des Planes zu gewährleisten. – Die Schöpfung sollte zuerst mit der »Weise des Gerichts« geschehen, aber Gott sah, daß die Welt nicht bestehen

[38] So nach der Variante im Jalkut z. St. § 810. – [39] Anonym, Sifre zu Dtn. 3, 23; § 26. – [40] Mech. zu 19, 2; 61 b über Jes. 63, 8. – [41] Ps. 78, 52. – [42] Schocher tob. z. St. (S. 355 f), präzisiert durch R. Elieser ben Jose Haglili, unter Anwendung von Ez. 34, 31. – [43] Sifre zu Num. 35, 34; § 161. – [44] Lev. 16, 16. – [45] b. Joma 75a.

könnte, und so fügt er die Weise der Gnade der des Gerichts hinzu[46]. – Auch Noah umfaßte der Beschluß Gottes, die Welt zu vernichten; daß er gerettet wurde, war eine Tat der Gnade[47]. – Das Gebet des Königs Manasse sollte der »Weise des Gerichts« nach nicht angenommen werden; aber Gott »machte für ihn eine Art Loch unterhalb des Thrones der Herrlichkeit und erhörte sein Flehen«[48].

Weil die Gnade gegenüber der Tat des Menschen, auf die Gott mit der Weise des Gerichts antworten kann, die freie Tat Gottes bedeutet, muß »Gnade« größer sein als »Gericht«. R. Elasar aus Modiim[49] findet dafür ein Beispiel aus der Geschichte: den Vergleich der Sintflut mit dem Mannawunder. – Und R. Jose ben Chalafta[50] führt mit der so gewonnenen Einsicht, vom Schicksal Adams ausgehend, das ihn für das Vergehen gegen ein einziges Gebot traf, den indirekten Beweis für den Segen einer Menschheit, die den Willen Gottes erfüllt. – Auf den gleichen Tannaiten geht auch die Lehre zurück, daß »ein Wort, das aus dem Munde Gottes zum Guten, wenn auch nur mit einem Vorbehalt, ausgegangen ist, nicht mehr rückgängig gemacht wird.«[51] – In ähnliche Richtung geht die Lehre Bar Kapparas von dem, »was Gott zum Bestehenden hinzufügt und das größer ist als das Bestehende«[52]. Die »Hinzufügung« erscheint gegenüber dem ursprünglich Verheißenen als Gnade, die eben darum sich reicher spendet als Verheißung, welche möglicherweise zu der Tat des Menschen in einer kausalen Beziehung steht.

*Erlösung und Gnade.* Auch für das Kommen der Erlösung ist die Frage: Menschentat oder Gnade? von Wichtigkeit gewesen; die Überlieferung berichtet von der großen Aussprache zwischen

[46] Anonym, Gen. r. 12. – [47] Schule Ismaels, b. Sanh. 108a. – [48] R. Simon ben Jochaj, b. Sanh. 103a. – [49] Mech. zu 16, 14; 49a, ausgehend von Gen. 7, 11 und Ps. 78, 23. – [50] Sifra zu 5, 17; 27a. – [51] b. Ber. 7a; der Beleg aus der Geschichte ist für ihn Dtn. 9, 14, verglichen mit I. Chr. 23, 17. – [52] Gen. r. 61. Belege aus der Geschichte: Abel (Gen. 4, 2), Benjamin (ebd. 35, 17), Sela (ebd. 38, 5) Hiob (Hiob 42, 16), Hiskia (Jes. 38, 5), Söhne der Ketura (Gen. 25, 2).

R. Elieser ben Hyrkanos und R. Josua ben Chananja[53]. R. Elieser ben Hyrkanos hält die Erlösung nur nach der Umkehr Israels für möglich; für R. Josua ben Chananja ist sie vom Menschenwerk unabhängig; beide erbringen Schriftbelege für ihre Lehren, bis Elieser auf Daniel 12, 7 hin schweigen muß. – Nach R. Josua muß also die Erlösung als die letzte Planverwirklichung aus Gnade erfolgen, da hier menschliche Tat nicht auszureichen vermag. Für die Ereignisse innerhalb der Geschichte wird die Tat des Menschen von einigen Lehrern als zureichende Vorbedingung gedacht; die Erlösung kann Menschenwerk nie restlos verdienen. Hier gewinnt eine andere Baraita[54] ihre Bedeutung: Der Lehre Eliesers setzt Josua eine Konstruktion entgegen, nach der »Gott gegen Israel einen König aufstellt, dessen Beschlüsse hart sind wie die des Haman und Israel tut die Umkehr«; hier ist menschliche Tat nicht als freie, aus dem Menschen erfolgende, gedacht, sondern als eine von Gott selbst im Sinne des Planes eingeleitete. Der entschiedenen Unabhängigkeit der Erlösung von der menschlichen Tat, die R. Josua in der zuerst angeführten Baraita lehrte, entspricht hier die relative Bedeutung des Menschenwerkes; der Plan setzt sich als Notwendigkeit und in Gnade durch.

Hingewiesen sei noch auf das Motiv, nach dem die Gnade Gottes den Plan zu ändern scheint. Als Plan erscheint der Schwur Gottes, Israel durch »die siebzig Völker« zu knechten. Den Messias, der Israel zu erlösen kommt, verweist es erstaunt auf diesen Schwur; der Messias aber stellt dem göttlichen Plane die göttliche Gnade entgegen, »die die Berge überspringt«[55].

## 3. Die Unergründlichkeit des Waltens Gottes und der außergeschichtliche Grund der Geschichte

Wir haben zu zeigen versucht, wie der Drang nach Leben und Bestand in der Zeit zu dem großen Unternehmen der Tannaiten geführt hat, Geschehen und Geschichte auf reale Faktoren zu-

[53] b. Sanh. 97b f. – [54] Im gleichen Zusammenhange. – [55] R. Elieser ben Jakob, Ct. r. zu 2, 8; s. S. 58.

rückzuführen: auf die Tat des Menschen und auf das religiöse Bewußtsein von einer innerhalb der Geschichte in Plangemäßheit waltenden göttlichen Vorsehung. – Die Gefahr dieser Betrachtung mußte notwendigerweise in einer Überschätzung der beiden Prinzipien der Geschichtslehre liegen. Tatsächlich finden wir Aussprüche von Tannaiten, die sowohl von einer Überschätzung der Bedeutung menschlicher Tat, als auch von einer Sicherheit dem göttlichen Plane gegenüber, Zeugnis ablegen. Innerhalb des Lehrsystems würde sich dies unheilvoll ausgewirkt haben, wenn es die Geschichtslehre nicht unternommen hätte, hier die Grenzen aufzuweisen. So ergab sich auf der einen Seite, als Beschränkung der Bedeutung des Menschenwerkes, die Lehre von der Gnade, die zu einem Korrektiv aller Tat wurde, auf der anderen, als Beschränkung der Sicherheit dem Plane gegenüber, die Lehre von der Unergründlichkeit göttlichen Waltens und dem außergeschichtlichen Grund der Geschichte. – Das vierte Buch Esra ist ein großes Beispiel dafür, wie das Bewußtsein absoluter Unergründlichkeit und Undurchsichtigkeit göttlichen Waltens, die nicht mit dem Vertrauen zum Plane in Korrelation steht, zur Unfähigkeit, in Geschehen und Geschichte einen Weg zu finden, führen muß. Bei den Tannaiten also bekommt diese Lehre lediglich die grenzenweisende Bedeutung.

Um sie darzulegen, vergleicht R. Meir[56] Gott mit einem Richter, von dem die Außenwelt durch einen Vorhang getrennt ist. – Zur Auszugsgeschichte, die in der tannaitischen Geschichtslehre einerseits unter dem Zeichen der göttlichen Vorsehung, andererseits als deutlicher Ausdruck für die Wirksamkeit menschlicher Tat angesehen wird, trägt R. Simon ben Jochaj[57] einen Ausspruch im Sinne der Einschränkung bei: zu Ex. 14, 19, wo der »die Weise des Gerichts« andeutende Gottesname steht, sagt er: »Israel stand in jener Stunde im Gerichte, ob es gerettet werden sollte oder vernichtet mit den Ägyptern.« – Der Gedanke der Vorsehung beim Auszug aus Ägypten vermag das Bewußtsein der Furchtbarkeit göttlichen Wirkens nicht zu verdrängen: »Wie erschreckend sind seine Wirksamkeiten: die dem Tode Preisgegebe-

[56] Gen. r. 36, Deutung zu Hi. 22, 14. – [57] Mech. z. St; 30a.

nen töten ihre Totschläger..., der Mund der gesprochen hat: Jeder Sohn, geboren, in den Fluß werfet ihn[58], – wurde selbst ins Meer geworfen.«[59] – Daß sich Gott unberechenbarer Eingriffe für seine Waltung bedient, erscheint Bar Kappara als Ausdruck der Unergründlichkeit: wenn die Stimmen sichtbar werden, der Stein hören kann, und der Esel seinen Mund zum Sprechen öffnet[60]. – Von der Wahl des Mittels aus verweist auch R. Simon ben Gamliel II. auf die »Seltsamkeit der Wege Gottes« und ihre grundsätzliche Verschiedenheit von denen des Menschen: dieser »heilt das Bittere durch das Süße, Gott aber heilt das Bittere durch das Bittere; er gibt einen Verderbnisbringer in ein schon verderbendes Ding, um da ein Wunder zu tun«.[61] – Die Unergründlichkeit steigert sich der Zeitgeschichte gegenüber bei R. Zadok[62] zu einem Vorwurf gegen Gott, warum er sein Heiligtum zerstört habe, selbst aber in seiner Sorglosigkeit und Ferne verharre; die Stimmung des Vertrauens auf die Gerechtigkeit, die sonst bei den Tannaiten herrscht, wird hier durch eine Vision hergestellt, die ihm Gott in seiner Trauer um Jerusalem zeigt.

Eine Ergänzung erfährt die Lehre von der Unergründlichkeit des Waltens durch die Hinweise der Tannaiten auf den außergeschichtlichen Grund der Geschichte, wofür wir ein Zeugnis anführen wollen. Bei der Toragabe verlangte Gott »gute Bürgen«; doch die erbrachten versagen: die Erzväter und die Propheten, historische Gestalten also, und erst die Kinder sind es, die von Gott als die »guten Bürgen« angenommen werden, und auf die er seine »Macht gründen« kann[63]. – Hier finden wir das Aufsuchen der überhistorischen, weil nicht dem Schicksal der Ge-

[58] Ex. 1, 22. – [59] R. Elieser ben Jose Haglili, ausgehend von Ps. 66, 3; Pes. ed. Buber 81a. – [60] Midr. Samuel 9 (S. 74), über Ex. 20, 18, Jos. 24, 27, Num. 22, 2. – [61] Mech. zu 15, 25; 45b. Beispiele aus der Geschichte: Gen. 15, 25; Jes. 38, 21; II. Kön. 2, 21. – [62] Seder El. r. 28 (S. 149); s. S. 27. – [63] R. Meir, Ct. r. zu 1, 4, ausgehend von Ps. 8, 6: »Aus dem Munde der Kinder und der Säuglinge hast du Macht gegründet.« – Vgl. auch die Erzählung R. Meirs von den sündigen Zeugen und der Ameise, Sifre zu Dtn. 32, 1; § 306.

schichte, der Sünde, verfallenen Kräfte, die aber ihrerseits wiederum in den Zusammenhang der Geschichte eingeordnet werden: ein Verlassen der Geschichte, um der Wiederkehr zu ihr willen; ein Verlassen der sündhaften, um in die wiederzukehren, die Trägerin göttlichen Willens ist. Daß die Geschichte der gemeinsame Raum für beide ist, für Abfall und Erlösung, dies ist, das hoffen wir erwiesen zu haben, für die tannaitische Lehre das Entscheidende.

## Schluß

## GESCHICHTE UND ERLÖSUNG

Die Spaltung der Welt in eine dem Verfall preisgegebene diesseitige und eine jenseitige, die alle Hoffnung erfüllt, ist in der Zeit und unter den Umständen des ausgehenden ersten und des zweiten Jahrhunderts als Lehre ausgereift. Gewiß drang diese Vorstellung in die tannaitischen Lehrkreise ein und bildete hier für die Entgegensetzung der Welten eine feste Terminologie aus[1], die in Beurteilungen des tannaitischen Systems häufig zu Schwierigkeiten führte. Aber die Tatsache, daß Vorstellungen vom Weltuntergang nicht anzutreffen sind, ist nicht zu verkennen[2] und muß von selbst die Frage nach der Bedeutung und dem Wert der Geschichte erzeugen. – Die Endzeitlehre der Tannaiten erscheint als die Fortsetzung der des Alten Testamentes, die auf den strengen Zusammenhang zwischen »jenem Tag« und dem heutigen gegründet ist. Heißt dies auch, daß sie, trotz des Ringens darum, von der großen Wendung ins Universale nicht ergriffen wurde, so bedeutete doch dieses Verharren, wie wir gesehen haben, die Bewahrung des religiösen Gedankens von dem mit der Schöpfung eingesetzten Raume der Planverwirklichung. War auch das Zeitgeschehen ein deutlicher Verfall des Guten und ein Sieg der Ungerechtigkeit, so sollte sich eben dies nicht zu einem Bewußtsein steigern dürfen, in einer »Welt der Ungerechtigkeit«[3] zu leben, die von einer neuen, gerechten, abgelöst werden muß. Die Lösung der Apokalypse wurde durch den Zerfall der drei Zeiten möglich: indem der Weg von der Vergangenheit

[1] Vgl. R. Jochanan ben Sakkaj in seiner Deutung zu Gen. 15, 18; Gen. r. 44. – [2] Vgl. dazu P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903, § 21. Über die Verwandlung endzeitgerichteter, aber geschichtsverneinender Vorstellungen in individuelle vgl. § 29. – [3] Henoch 48, 7, obwohl das Henochbuch sonst kein Beispiel für die Lehre von der Spaltung der Welt ist.

zur Zukunft nicht über die Gegenwart gehen mußte; aber eben um die Einheit der Zeiten war es den Tannaiten zu tun, darum, daß sich die Schöpfung in der Erlösung vollende, nicht von ihr aufgehoben werde; und darum unternahm sie es, Geschichte als Offenbarung des manchmal deutlichen, manchmal verborgenen Weges, der von der Schöpfung zur Erlösung führt, aufzuzeigen.

Die tiefe Verbindung zwischen Erlösung und Geschichte erfährt bei den Tannaiten sehr häufige und deutliche Hinweise. So in einer Lehrdeutung[4] über die Vorgänge bei der Offenbarung, wo von den zwei Wünschen des Volkes gesprochen wird, die, nachdem ihre Erfüllung von Gott gewährt, aber vom Volke wieder verwirkt wurde, in der Endzeit verwirklicht werden sollen: die Unvergeßbarkeit der Lehre und die Ausrottung des bösen Triebes aus dem Herzen. Die Offenbarung nimmt für einen Augenblick die Erlösung voraus, – um die absolute Bejahung der Geschichte und ihrer Gesetze auf der einen Seite, auf der anderen aber die Geschichtsbezogenheit der Erlösung darzustellen[5]. Die Erlösung stellt die Geschichtsordnung, sofern sie getrübt wurde, innerhalb des Geschichtsraums wieder her: Die Bastarde und die Heiligtumsknechte werden wieder rein[6]; Saat und Pflanze nimmt gedeihlicheres Wachstum an[7], aber auch diese endzeitliche Erfüllung ist in der Geschichte, hier in der Zeit des Propheten Joel, vorgebildet; die wilden Tiere, deren Wildheit nicht als Natur, sondern als ihre Trübung angesehen wird, werden ebendarum in der Zukunft nicht verschwinden, sondern ihre Gefährlichkeit verlieren[8]. Und auch die in der Erlösung vollendete Welt bewahrt den Zusammenhang mit der Geschichte, indem diese als »Gedenken« weiterbesteht: der Einzelmeinung des Simon ben Soma[9] stellt sich die Lehre der Weisen

[4] R. Jehuda ben Ilaj, Ct. r. zu 1, 2. – [5] Vgl. zu diesem Gedankenkreis: Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Frankfurt a. M. 1930, zweites Buch. – [6] R. Jose ben Chalafta in der Diskussion mit R. Meir, Tos. Kidd. 5, 4. – [7] R. Jose ben Chalafta, j. Taan. 4a. – [8] R. Simon ben Jochaj, im Lehrgespräch mit R. Jehuda ben Ilaj über Lev. 26, 6; Mech. zu 13, 2; 19a. – [9] Erörterung über Dtn. 16, 3, ausgehend von Jer. 16, 14.

entgegen, nach der auch das planhellste Ereignis der von ihnen erfaßten Geschichte, der Auszug aus Ägypten, in die Kommende Zeit als Gedenken hineinreicht[10]. Wie die Geschichte, so ist auch in den Plan der Schöpfung, als ihre Vollendung, die Erlösung eingeordnet: »Der neue Himmel und die neue Erde«, von dem Jesaia spricht, »längst sind sie erschaffen von den sechs Tagen des Anfangs her«.[11]

In der Erlösung vollendet sich das Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch, das mit der Schöpfung eingesetzt hat und das den Gang der Geschichte hindurch geführt wurde. Die Zeiten, in denen der Mensch den Anruf Gottes nicht vernahm, oder wo er die Antwort nicht zu geben vermochte, plandunkle Zeiten, bedeuten Schweigezeiten, Unterbrechungen dieses Gesprächs. In diesen Zeiten trat die Erinnerung an das vergangene Zwiegespräch und seine ehrfürchtige Vergegenwärtigung ein, in Bereitschaft und Hoffnung, daß es wieder anhebe. Eine solche Zeit war die tannaitische, in ihrer Schöpfungsgläubigkeit, Geschichtsbejahung und der aus diesen beiden sich ergebenden Erlösungserwartung.

[10] Mech. zu 13, 2; 19a. Ebenso R. Natan, ausgehend von Jer. 23, 8. – [11] R. Elieser ben Jose Haglili zu Jes. 65, 17; Tanch. ed. Buber, Bereschit § 9.

## TEXTE UND AUSGABEN[1]

Mechilta de R. Ismael, ed. M. Friedmann, Wien, 1870. (Nach dieser Ausgabe zitiert).
Mechilta de R. Ismael, ed. H. S. Horovitz – I. A. Rabin, Frankfurt a. M. 1931.
Mechilta de R. Simon ben Jochaj, ed. D. Hoffmann, Frankfurt a. M. 1905.
Sifra, ed. J. H. Weiß, Wien 1862.
Sifre, ed. M. Friedmann, Wien 1864. (Nach dieser Ausgabe zitiert).
Sifre zu Numeri und Sifre sutta, ed. H. S. Horovitz, Leipzig 1917.
Pesikta de Rab Kahana, ed. S. Buber, Lyck 1868.
Pesikta rabbati, ed. M. Friedmann, Wien 1880.
Midrasch Tanchuma, ed. S. Buber, Wilna 1885.
Midrasch Tanchuma (Jelamdenu), Berlin 1924.
Midrasch rabba, Warschau 1909. (Nach dieser Ausg. zit., außer Md. Echa r.).
Bereschit rabba, ed. J. Theodor – Ch. Albeck, Berlin 1929.
Midrasch Echa rabba, ed. S. Buber, Wilna 1899.
Talmud babli, Wilna 1880.
Talmud jeruschalmi, Wilna 1922.
Abot de R. Natan, ed. S. Schechter, Wien 1887 (zit. nach der 1. Rezension).
Tosefta, ed. M. S. Zuckermandel, Pasewalk 1880.
Midrasch Samuel, ed. S. Buber, Krakau 1893.
Schocher tob (Midrasch Tehillim), ed. S. Buber, Wilna 1891.
Seder olam, ed. B. Ratner, Wilna 1897.
Seder Eliahu rabba, ed. M. Friedmann, Wien 1900.
Jalkut Schimoni, Frankfurt a. d. Oder 1709.

[1] Die Seitenzahlen in den Quellenangaben beziehen sich auf die hier genannten Ausgaben.

DATE DUE

| | | | |
|---|---|---|---|
| JAN 2 | 1997 | | |
| | | | |
| JUL 17 | 2006 | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| GAYLORD | | | PRINTED IN U.S.A. |

22658

GTU Library
BM157 G6
Glatzer, Nahum Norb/Untersuchungen zur g
G
3 2400 00155 1716
THEOLOGICAL SEMINARY

BM157
G6

Glatzer, Nahum Norbert

Untersuchungen zur geschichtsl-
ehre der Tannaiten.

22658